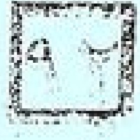
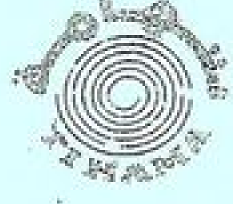
الكتاب العربي السعودي 
٩٢







الكتاب العربي السعودي ٩٢

أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري

لن تلحد

الطبعة الأولى
١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م
جدة - المملكة العربية السعودية

الاستفتاح

الحمد لله رب العالمين الذى قال :

« أو لم ير الانسان أنا خلقناه من نطفة فإذا هو خصيم مبين ، وضرب لنا مثلا ونسى خلقه » .

والصلاة والسلام على رسول الله محمد بن عبدالله وعلى جميع النبيين ومن تبعهم باحسان إلى يوم الدين .

الإهداء

- إلى بقيّة عُمرك يا أبا عبد الرحمٰن لعَلك تعوُد إلى نصَابك.
- وإلى كُل ملحد ليؤمن.
- وإلى كُل مؤمن ليزداد إيمانًا مع إيمانه..

المؤلف
أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري
سامحه الله

المقدمة

الإلحاد في عرف عامة الناس يعني إنكار وجود الله ، والتكذيب بشرع الله ، وجحد حقائق الغيب .

والإلحاد في اللغة يعنى الميل والانحراف ، ومن عموم المفهوم اللغوي حددت مفهوم هذا السفر ، فجعلت الإلحاد يشمل إنكار وجود الله ، وجحد حقائق الغيب ، والتكذيب بشرع الله إما فى ثبوته .. وإما فى صدقه .. وإما فى معقوليته .. وإما فى عدله .

فإلغاء عقوبة القصاص إيمانا بأنها ظالمة ، أو غير معقولة نوع من أنواع الالحاد .

وإنكار وجود الجن نوع من الالحاد .

والمطالبة بالتحرر من قيود الشرع نوع من الإلحاد .

وتفسير حقائق الغيب بما ينافى خبر خالق الغيب نوع من الإلحاد .

إلا أننى فى مناقشة هذه المسائل الالحادية تحاشيت المسائل العملية واقتصرت على المسائل الاعتقادية ، فلم احفل مثلا بشروط إقامة القصاص ، لأن غرضى بيان المعتقد الصحيح فى مشروعية القصاص .

ولم يكن الغرض من هذا السفر ملاحقة شبه الملاحدة ، وإنما كان الغرض تحرير العقل من أغاليط الفكر ، وإقناع الناس بثمرة الايمان بالله وبشرعه .

ولهذا كان العنوان « لن تلحد » تفاؤلا وثقة باستجابة العقول المنصفة لموجبات الضرورات الفكرية .

ولهذا أيضا كتبت عن الطائفة المنصورة دلالة على ثمرة الايمان وصدق الخبر الشرعى .

ولهذا ثالثا حرصت على تحقيق نظرية المعرفة (الأبستمولوجيا) ولا أنكر أن لى ريادة فى هذا الباب ، وصححت ومحصت طرق الاستدلال والجدل ، لأن تنظيم الفكر وتصحيح طرق الاستدلال قمين بالمعتقد الصحيح .

وهناك ظاهرة تثلج صدر المؤمن ، وهى ان مفكرى الملاحدة مجندون فكرهم لهدم نظرية

المعرفة بسفسطة او حسبانية ، اما مفكرو المؤمنين فهم احرص الناس على تنظيم المعرفة وهدم السفسطة .

وهذا يعنى أن الإيمان أسعد بضرورات الفكر .

وإذا كان فى قضايا الايمان ـ كبعض مسائل الغيب ـ مايحار العقل فى فهمه لقصور وسائل المعرفة البشرية عن تكييفه ، فليس فيها ما يستحيل على العقل الايمان به .

اما قضية الالحاد فمستحيلة على تصور العقل .

وعلى أى حال فهذا السفر محاولة رائدة فى نظرية المعرفة : إما لأن أغلب مواده من قضايا المعرفة ، وإما لأن عموم منهج مواده استثمار لما صححته من نظرية المعرفة ، لأن مدار هذا البحث على ثلاثة أمور :

أولها : تحقيق نظرية المعرفة ذاتها .

وثانيها : تصحيح طرق الاستدلال والجدل بناء على المحقق من نظرية المعرفة .

وثالثها : كشف أغاليط المنطق وأخطاء الاستدلال فيما ناقشته من استدلال لبعض الشبه الالحادية .

ولم يكن هذا السفر مؤلفا مقصودا منذ البدء فى صميم هذه الموضوعات ، وإنما كانت مواده من جملة المحاضرات والمقالات التى كنت أنشرها فى الصحف خلال عشرين عاما . فقد أهملت جملة منها وحفظته ، لأننى غير راض عنه ، ومارضيت عنه وزعته فى أسفار تحت عنوان عام هو (الفنون الصغرى) إلا أننى ميزت بعض الأسفار بعنوانات خاصة لما رأيت موضوعاتها موحدة الهدف ، فكان السفر الأول بعنوان « هكذا علمنى ورد زورث » لأن مواده من موضوعات الفن والأدب التى توزن بالمعيار الجمالى .

وكان هذا السفر ـ وهو السفر الثانى ـ عن قضية الايمان والالحاد .

وكان السفر الثالث بعنوان « اللغة العربية بين القاعدة والمثال » .

وكان السفر الرابع بعنوان « هموم عربية » .

والله أسأل أن ينفع بهذه الأسفار ، وأن يعين على إنهاء بقيتها والله المستعان ..

الرياض ـ غبيراء ـ دارة فيصل　　　　وكتبه لكم :

فجر يوم الخميس ١٤٠١/١/٢٦ هـ　　　　أبوعبد الرحمن بن عقيل الظاهرى

الخطوط الرئيسية لنظرية المعرفة

معنى المعرفة :

مايسميه الناس معرفة ـ بمختلف أنواعها ـ تلتقى فى هذين النوعين :

(أ) الصورة الحاصلة فى عقل الانسان عن الموجود المحسوس وهذه معرفة تصورية .

مثالها : معرفتى برائحة (السنا) الذى سبق ان شممته .

(ب) الصورة الحاصلة فى عقل الانسان عن موجود غير محسوس ساعة التصور ولم يسبق للمتصور الاحساس له . مثال ذلك : معرفتى بالاسهال الحاصل عن (السنا) الذى لم أره ولم اجربه وهذه تحصل بالوصف ، والقياس وتبنى على معارف حسية اخرى .

وهذه المعرفة تسمى بالمعرفة التصديقية ، او الحكمية ، او البرهانية .

أركان المعرفة :

تقوم المعرفة على اربعة أركان :

١ ـ معروف ، وهو الشيء :

(أ) الذى حصلت لعقلى صورته بواسطة الحس .

(ب) او الذى حصلت لعقلى صورته ، او صورة الحكم فيه بواسطة البرهان .

٢ ـ عارف : وهو الذات التى تملك وسيلة المعرفة المباشرة .

٣ ـ معرف : بالبناء للمفعول ، وهو الذات العارفة بالبرهان ، وكذلك الشيء المعروف .

٤ ـ معرف : بالبناء للفاعل : وهو الذى ينقل معرفته الحاصلة له مباشرة ، او بالبرهان ويجوز ـ تجوزا ـ تسمية وسيلة المعرفة معرفا .

أنواع المعرفة البشرية :

المعرفة البشرية ـ من عدة اعتبارات ـ تنقسم الى انواع كثيرة ، وقد جمعتها بالاستقراء ولم ار احدا جمعها هذا الجمع ، وهى كما يلى :

١ ـ معرفة حسية موضوعية :

وهى المعرفة المباشرة للاعيان المحسوسة كمعرفتى لهذا القلم الذى بيدى .

٢ ـ معرفة معنوية :

كمعرفتي ان المطر سبب الانبات ـ باذن الله ـ وان المطر قبل الانبات ، وان العشاء بعد الغروب .

فهذه معنوية ، لان السبب ، والقبل ، والبعد : امور غير عينية : يراها البصر ، وتلمسها اليد .. الخ .

وهي موضوعية ، لانها مفهومة من امور حسية خارج الذات .

٣ ـ معرفة كلية :

وهي ان اعرف جوانب الشيء بكل ماتستطيعه وسائل المعرفة عندي ، فأعرف : ان التفاحة الخضراء ملساء ، ندية ، غير مجوفة ، كروية بطنها ابيض ، بها حبوب بنية ، لها رائحة معينة ، ولها فوائد غذائية معينة ، حلوة المذاق ... الخ .

٤ ـ معرفة جزئية :

كأن لا اعرف عن التفاحة الا شكلها .

٥ ـ معرفة تامة :

كمعرفتي لطعم التفاحة بطرف لساني .

٦ ـ معرفة ناقصة :

وهي المعرفة الحاصلة بالوصف او التشبيه : كمعرفتي بأن طعم التفاحة كطعم السكر ولم اذق التفاحة .

٧ ـ معرفة مطلقة :

كقولنا : طرفا المستقيم لايلتقيان ، فهذه مطلقة الزمان والمكان والحالة ، لايمكن ان يلتقي طرفا المستقيم في زمان ما ، ولامكان ما ، ولاحالة ما .

٨ ـ معرفة نسبية او مقيدة :

كقولنا : يغلي الماء في حرارة درجتها ١٠٠ ، فهذه معرفة حقيقية بالنسبة الى ماء معين ، وضغط معين .

٩ ـ معرفة واقعية :

وهي ماكانت صورة لواقع موجود في الموضوع ، او الذات .

١٠ ـ معرفة وهمية :

وهي ماكانت بخلاف الواقع ، وسميت معرفة ، لانها صورة في العقل ، وسميت وهمية لانها لم تحصل للعقل بتفكير صحيح وتسمى ارادية ، واعتقادية .

١١ ـ معرفة إثبات :

وهي الحكم بوجود شيء ، او الحكم له بصفة ما .

١٢ ـ معرفة نفي :

وهي ان تنفي وجود شيء ، او تسلب عنه صفة او حكما .

١٣ ـ معرفة حسية ذاتية :

وهي ما ادركته بحسي الباطن : كمعرفتي بأنني فرح او مغموم .

١٤ ـ معرفة تجريبية :

وكل معرفة حسية تجريبية ، ولكن جرى الاصطلاح على ان المعرفة الحسية لاتكون تجريبية حتى تكون نتيجة تطبيقات حسية متكررة في حالات مختلفة .

١٥ ـ معرفة عقلية :

وهي الافكار الخالصة ، او المجردة ، او الحدسية (رؤية العقل المباشرة) أو البديهية ، أو الاولية ، أو القبلية ، أو الضرورية ، أو الفطرية .

فمن يقول : لايعرف العقل الا بواسطة الحس : يسمى هذه المعرفة عقلية لان العقل جردها من محسوسات ما ثم عممها .

ومن يقول : ان العقل يستقل عن الحس بالمعرفة ، يسمى هذه المعرفة عقلية باعتبار العقل مصدرا لها .

١٦ ـ معرفة روحية او الهامية :

فيدخل في ذلك الرؤيا الصادقة ، والتجليات في اليقظة ، كالتلباثي عندما قال : عمر ابن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ : الجبل ياسارية .

١٧ ـ معرفة يقينية :

وهي مالايدخلها احتمال ، او يكون الاحتمال مرجوحا ، وهي معرفة الواجب والممتنع او المتعين والمستحيل .

١٨ ـ معرفة احتمالية :

وهي ماتتكافأ الاحتمالات حولها ، ولايترجح احدها ، وهي معرفة الممكنات حينا :

لايوجد المقتضى ، ويتخلف المانع .

١٩ ـ معرفة ظنية او ارتيابية :

وهي ان يكون الاحتمال مرجوحا ، فما حصل بالاحتمال الراجح يقين ، وماحصل بالاحتمال المرجوح ظن .

٢٠ ـ معرفة ظاهرية :

وهي مايظهر للحس : كرؤيتي للزبد يطفو على سطح النهر .

٢١ ـ معرفة جوهرية :

وهي معرفة ماغاب عن الحس من باطن المحسوس : كمعرفتي بعمق مجرى النهر من ظاهر معرفتي للزبد يطفو على سطحه .

٢٢ ـ معرفة مغيب :

وهي انواع :

أ) مغيب كان قبل ذلك حاضرا : كتصوري للقاهرة ، وانا في الرياض .

ب) مغيب لم يحضر بعد : كمعرفتي بعمق مجرى النهر قبل ان ينضب ، او قبل ان اغوص فيه او اكتشفه بمجهر .

جـ) مغيب عن الحس البشري بأجمع ، كمعرفتنا بوجود الله والجن والملائكة .

٢٣ ـ معرفة حاضر :

وهي معرفتك وقت الاحساس .

٢٤ ـ معرفة مباشرة : او بسيطة :

كمعرفتي بأن طعم التفاحة حلو بطرف اللسان مباشرة وان الجزء اقل من الكل .

٢٥ ـ معرفة بواسطة ، او مركبة :

وهي التجريبية ، كمعرفتي بالغيرية بين موجودين .

٢٦ ـ معرفة برهانية :

وهي المعرفة بواسطة وتركيب .

٢٧ ـ معرفة بديهية :

وهي المعرفة المباشرة .

٢٨ ـ معرفة وجودية او عدمية :

وهي حكمي بوجود شيء في الواقع ، او عدم وجوده .

٢٩ ـ معرفة كيفية :

وهي معرفة وجودية وزيادة .

٣٠ ـ معرفة كمية :

كمعرفة الكثافة والثقل والمقدار والعدد ، وهي معرفة وجودية وزيادة .

لمحة عامة عن المذاهب في نظرية المعرفة :

لم تبلغ الفلسفة ـ من النضج ، ودقة التحليل ، وشموله ـ مابلغته في العصر الحديث ، ومع هذا : كانت نظرية المعرفة مشكلة لم تحلها الفلسفة الحديثة ـ رغم نضجها ، ودقتها وشمولها !

بل كانت نظرية المعرفة : من اعوص مشاكل الفلسفة ، وكانت مباحثها من اخصب مباحث الفلسفة الحديثة .

قال ابو عبدالرحمن : واعتباري نظرية المعرفة مشكلة : يعني : ان الفلسفة لم تحلها حلا يتفق عليه جمهرة المفكرين وانما مذهبتها الى مذاهب كبرى : يقتسمها المفكرون .

وكل مذهب : يدلي بعظمة في التفكير ، وغطرسة في البرهان ، وهذا ماجعلها مذاهب كبرى متكافئة .

ووجه الخطأ في كل مذهب ضئيل بالنسبة الى ما في كل مذهب من جوانب الحق والصواب ، فماذا يعني هذا ؟

يعني : ان كل المذاهب حقائق تعارضت في ذهن المفكرين ، فأخذت كل فئة بمذهب ترجيحا !

قال ابو عبدالرحمن : ويمكن الاخذ بهذه المذاهب جميعا : بشرطين ، هما :

(أ) الانتباه للفروق الدقيقة الصحيحة ، التي تمايز بينها .

(ب) الانتباه لمثارات الغلط في كل مذهب ، ليتمحض للحق .

جوامع المذاهب في نظرية المعرفة :

تنقسم المذاهب الى مذهبين : من جهة الشيء المعروف .

كما تنقسم الى مذاهب : من جهة الوسيلة التي حصلت بها المعرفة فأما المذهبان في الشيء المعروف فهما :

(أ) مذهب مادي يقول : ان ماعرفناه انعكاس للواقع ، وصورة له .

(ب) مذهب مثالي يقول : إن ماعرفناه لايعني شيئا من الواقع ، وانما هو وجود في ذواتنا .. ومافي الخارج : اما مشكوك فيه ، واما زائف ، واما مستحيل ، ويدخل في هذا جميع مذاهب السفسطة .

ومنهم من يقرب من المادية ، فيقول : نعرف ظواهر الاشياء لاجواهرها ، والمذهب المادى : يسمى موضوعيا ، والمذهب المثالي يسمى ذاتيا .

واما المذاهب فى وسيلة المعرفة فكما يلي :

(أ) مذهب حسي يقول : لامعرفة الا ماجاء بواسطة الحواس .

(ب) مذهب عقلي ـ يقول : لامعرفة الا ماجاء بواسطة العقل ، وهؤلاء يقولون : يمكن ان يحصل العقل معارف بغير واسطة الحس .

(جـ) مذهب صوفى ، او حدسي[1] يقول : لامعرفة الا ماجاء بواسطة الروح ، وهؤلاء يريدون بالنفي : نفى الشكل الأعلى للمعرفة ، وهو معرفة جواهر الاشياء ، وهذه المعرفة الصوفية العليا لاتكون الا لأشخاص قلة وفي حالة مستثناة ، يحصل فيها الالهام ، او الكشف او الإشراقة ، واهل هذا المذهب يسمون بذوي المعرفة النزيهة .

(د) مذهب ذرائعي يقول : المعرفة ما أرادته الذات الحرة ، اى عقيدة القلب .

وهذه المذاهب فى المعرفة : مرتبطة بمذاهب اصحابها في الوجود : اي الموجودات اسبق : المادة ام الروح ام العقل ؟ ومابين هذه المذاهب : مذاهب تتميز بمصطلحات جزئية : من ارتيابية ، وتعرف الجزئية بـ (الاكليكتية) اي الانتقائية ، او التلفيقية [2] .

مصادر المعرفة الصحيحة او العليا في شتى المذاهب :

مصدر المعرفة عند المليين : ماجاء بكتبهم المقدسة ، فمصدر المعرفة عند اليهود التوراة ، وعند المسيحيين الانجيل ، وعند الامامية قول الامام المعصوم ، ومصدر المعرفة عند الصوفية تجليات الروح ، ومصدر المعرفة عند الذرائعيين عقيدة القلب وارادته ، ومصدر المعرفة عند الفلاسفة العقل فقط ، او الحس ، او هما معا .

المصدر الصحيح لجميع المعرفة :

المحسوس : هو المصدر الصحيح لجميع أنواع المعرفة البشرية . فالتفاحة مصدر

---

(١) للحدس معنى آخر عند العقليين ، وهو رؤية القلب المباشر .

(٢) اشار الى هوية هذه المذاهب الانتقائية مؤلفو كتاب المادية الديالكتيكية .

معرفتي بطعمها ، وجملة مما ادركته بحسي ـ مصدر معرفتي ـ بأن الجزء اقل من الكل ومعرفتي بغير المحسوس مصدرها المحسوس ، فالتفاحة التى ذقتها مصدر معرفتي بكل حلاوة مشابهة لم اذقها ، ولا مصدر للمعرفة مطلقا غير الموجود المحسوس :

(أ) إما الموجود المحسوس خارج الذات .

(ب) وإما الموجود داخل الذات .

وسائل تحصيل المعرفة :

تنتقل المعرفة بالوسائط التالية :

١ ـ الحس الظاهر ، بالحواس الخمس .

٢ ـ الحس الباطن ، بانفعالات القلب .

٣ ـ العقل وللعقل ملكات ذات وظائف :

(أ) ملكة تسجل صورة المعروف وتحتفظ به وهي الذاكرة .

(ب) ملكة تختبر المعرفة وتصححها ، وهى ملكة الفهم والتمييز والحكم .

(ج) ملكة الخيال ، وهى التى تؤلف بين صور المحسوسات ، وتخترع صورا غير موجودة بهذا التركيب أو لم يشاهدها المتخيل بهذا التركيب ، ولكن هذا المتخيل المركب لايقوم إلا بجزئيات محسوسة .

(د) ملكة التأمل والتفكير وبها يحصل التجريد من المحسوس والتعميم فنفهم غير المحسوس بالقياس أو باللزوم العقلي .

٤ ـ اللغة : وبها يكون التعبير عن المفهومات ، وقد يكون وسيلة التفاهم بالرمز والاشارة ، ولكننا تقيدنا باللغة لأنها وسيلة التفاهم لجمهرة الناس ومعرفة كل انسان مضمنة فى لغته ، ومعرفة البشر : هى معانى الألفاظ التى يتكلمون بها ، والسوفسطائى محجوج من معانى لغته ، لأنه يقول : « لانعرف شيئا » فعبر بجملة تعنى شيئا عنده وجملة : « لا أعرف شيئا » = أعرف أنى لاأعرف ! والسوفسطائى لن ينصر مذهبه إلا بكلام يتضمن معارفه .

ومن جهل معنى الكلمة ـ فى لغة قومه ـ بحث عن معناها عند قومه ، فوجد المعنى شيئا يشترك معهم فى فهمه كما اشترك معهم فى النطق بتلك الكلمة ولقد ولدنا وبقينا لا نحسن الكلام ، بل ندرك الأشياء وعند بداية النطق نلتمس المصطلح اللغوى لكل شيء عرفناه .

ولهذا لايحدث الانسان بمعارفه إلا بالألفاظ التى يشاركه غيره فى فهم معانيها ، إذن نحن نعرف ، ومانعرفه ليس سوى معانى الألفاظ التى نتفاهم بها ، وربما قيل : هل للعنقاء معنى ؟ وأقول : نعم يعرفه العرب بالوصف ، وإن كانت العنقاء غير موجودة : فصفاتها مركبة من موجود محسوس ، لأن معنى العنقاء لابد أن يكون مفهوما ، والا كانت كلمة عنقاء كلمة بلامعنى ! .

مصادر للمعرفة مجازية :

الكتب المقدسة مصادر للأديان ، وهى مصادر للمعرفة البشرية تجوزا لأن التصديق بهذه الكتب جاء من أدلة عقلية مصدرها المحسوس ، والروح مصدر لنوع من أنواع المعرفة ، فلاتكون مصدرا للمعرفة عامة إلا تجوزا ، ومعرفة الروح مصدرها المحسوس ، وتحصل بوسائل نقل المعرفة من حس وعقل ولغة .

فرؤيا المنام محسوسة تحصلها بالحس والعقل واللغة ، والقلب مصدر للمعرفة تجوزا ، لأن مااعتقدناه شىء مفهوم بالحس والعقل ، ويعبر عنه باللغة ، والحس مصدر للمعرفة تجوزا ، لأنه أداة لنقل المعرفة ، والعقل مصدر للمعرفة تجوزا ، لعدة اعتبارات :

أولها : أن العقل وسيلة لنقل المعرفة .

وثانيها : ان عمل العقل فى تحصيل المعرفة أغلب من غيره لناحيتين :

(أ) أن العقل يشارك الحس فى تحصيل المعرفة ثم يستقل عنه فى تصحيحها واختبارها وتسجيلها وحفظها واستذكارها ، ومعانى الألفاظ جاءت وفقا لما يختزنه من صور .

(ب) أن أغلب معارفنا مأخوذة من الحالات التى استقل فيها العقل بعمله ، ولهذا كان العقل مصدر المعرفة البرهانية .

وثالثها : أن العقل مجمع المعارف التى أخذها بالتدريج من الاحساسات الجزئية .

ورابعها : أن مافى العقل صورة للموجود ، فاذا كان الأصل مصدرا فالصورة مصدر تجوزا .

وخامسها : أن العقل مصدر تأكيد المعرفة أو رفضها .

لمحة عن حدود المعرفة البشرية :

تتبين حدود المعرفة البشرية بقراءة ماكتبناه عن « أنواع المعرفة » ، وهنا نشير الى ملحظ ضرورى وهو أن قولنا : المحسوس مصدر المعرفة : لايعنى أننا لانعرف غير

المحسوس ، ومعرفتنا المحسوس ، إما شرعية ، وإما عقلية .

منذ يبدأ الحس فى نقل المعرفة : يبدأ العقل فى تسجيلها وحفظها ، ثم بعد ذلك يكون العقل المرجع فى تصحيح هذه المعرفة واستذكارها ، ويبدو دور العقل فى العمليات الفكرية التى يجتلب بها المعرفة ويحفظها ، وتتلخص هذه العمليات فى التالى :

١ ـ الانتباه عند التقاط صور المحسوسات .

٢ ـ الملاحظة ، وثمرتها : تمييز كل صورة بهويتها ، وتمييز العلاقات بين الصور ، وتمييز وجوه الاختلاف بينها .

٣ ـ التذكر وهو استرجاع صور الأشياء وعلاقاتها ومميزاتها فى أى وقت .

٤ ـ التعميم ، وهو تجريد الأحكام من المحسوسات وتعميمها على مالم يحس .

٥ ـ التخيل والاقتراح والفرض .

٦ ـ التحليل ، وهو رد الشىء إلى أبسط عناصره اعتمادا على مخزون الذاكرة من صور المحسوسات وذلك هو الانتقال من العام الى الخاص .

٧ ـ التركيب وهو رد العناصر البسيطة الى شكل كانت عليه فى الواقع .

٨ ـ التأليف وهو رد عنصر ما الى شكل ما .

والمعرفة التى تتم بهذه العمليات تسمى معرفة عقلية ، ولاتكون معرفة عقلية الا وفق : « قوانين العقل » المشهورة .

وجوه ارتيابية :

هل نحن لانعرف شيئا ؟

(أ) لأنه لا حقائق فى الوجود .

(ب) أو لأننا لانستطيع أن نعرف شيئا ؟

أم أننا نعرف شيئاً على سبيل الشك لا على سبيل اليقين ؟

أم أننا إذا عرفنا شيئا مشكوكا فيه : فكل ماآمن به بعضنا (وإن كان بخلاف ماعند الآخرين) فهو حق كله ، لأن الحق حق عند من يعتقده ، وهذه هى مذاهب السفسطة وتتلخص فى ثلاثة مذاهب هى :

(أ) إنكار الحقائق وهو مذهب العنادية .

(ب) الارتياب فيها وهو مذهب الشكاك أو الارتيابيين أو الحسبانيين أو اللا أدريه .

(ج) الاعتقاد بأن كل شيء ارتبنا فيه فهو حق وإن كان متناقضا الجمع بينه في الاعتقاد ، وهؤلاء أصحاب مذهب « الحق حق عند من يعتقده » وحجتهم تكافؤ الأدلة بين المختلفين ، وقد رد على هؤلاء العلماء والفلاسفة في كتبهم وشرحوا مذهبهم .

انظر على سبيل المثال : المغني لعبد الجبار بن أحمد المعتزلي في الجزء الثاني عشر الخاص بالنظر والمعارف ص ٤١ ـ ٥٤ كما ذكر ابن حزم مذاهبهم ورد عليها في المواضع التالية :

« الفصل ٨/١ ـ ٩ بعنوان : باب الكلام على أهل القسم الأول ، وهم مبطلو الحقائق وهم السوفسطائية » .

« وفي الفصل ١١٩/٥ ـ ١٣٦ بعنوان : الكلام على من قال بتكافؤ الأدلة .

وثمة استشكال رابع وهو :

هل في الوجود حقائق ، من الممكن أن نعرف منها أشياء ومن الممكن أن نجهل أشياء ، ومن الممكن أن نعرف أشياء على سبيل القطع واليقين ؟

وأصحاب هذا المذهب مختلفون في المثل الأعلى للمعرفة ؟

أي المعرفة اليقينية بماذا نحصلها ؟ أبالحس ، أم بالحس والتجربة ، أم بالعقل أم بالروح والإلهام أم بالشرائع ؟

وكل مذهب من هذه المذاهب يحرص على وضع قانون للحصول على المعرفة اليقينية .

وقد آثرت هنا أن تكون نظرية المعرفة مبنية على المسلمات العامة التي يؤمن بها مثبتو الحقائق والمعرفة ، وهم أصحاب المذاهب المتفرعة عن المذهب الأخير الذي ذكرته آنفا .

أما السوفسطائيون ـ بشتى مذاهبهم ـ فقد آثرت ألا أراعي خلافهم هنا وأن أقول لكم دينكم ولي دين لعدة اعتبارات :

أولها : أن كل بداية سوفسطائية لابد أن تعتمد على أركان من المسلمات والقطعيات .

وثانيها : أن مذهب السفسطة يعني اعتقاد شيء ما فهذا الاعتقاد معرفة فهو مذهب ينقض آخره أوله ومابني على التناقض فمن الحيف أن يراعى في الخلاف .

وثالثها : أن كل خطوة يخطوها السوفسطائي في الحوار تعني أنه يعرف شيئا ومايلزمه من معارف في خطواته الأولى هو المسلمات العامة لمثبتي الحقائق فلابد أن نبدأ من المسلمات التي يؤمن بها كل مخلوق اما لاقراره بها وإما للزومها له عند الحوار .

ورابعها : أن جميع مذاهب السفسطة لاتخلو من أحد أمرين : إما أن يكون شاكا وإما أن

يكون مستيقنا ، فمذهب اللاأدرية مذهب شك بطبيعته ، ومذهب العنادية يبدو أنه يقيني لأنه نفى يقينا أنه لاوجود للحقائق ولامعرفة له بها ، فهذا في حقيقته شاك أو مستيقن ولابد من أحدهما ، لأنك ان قلت له : هل نفيك للحقائق معرفة يقينية عندك أم لا ؟

فان قال : معرفتي بذلك يقينية فقد نقض مذهبه في انه لايعرف شيئا فكان من فئة القطعيين ، وإن قال : لاأدري أو أنا شاك فهو من اللاأدريه ولهذا كان البناء على مسلمات هو الأصل عند كل البشر .

وخامسها : أن غرضي شرح معرفتي وبيان مدى ثقتي بها وتحصيني اليقيني منها من الشكوك وإلزام كل من يؤمن بالمسلمات العامة باليقين بها لأنها عند تحليلها تعود إلى المسلمات . وموجز هذه المسوغات الثقة بالمذهب القطعي (مذهب مثبتي الحقائق ومثبتي معرفة بعضها على سبيل اليقين) وعدم الخوف من السفسطة حتى ولو كانت بداية المنهج .

ومنهجي منهج من يذهب إلى بناء نظريات المعرفة على مسلمات قطعية يؤمن بها كل من يؤمن بمعرفة يقينية لأي حقيقة ما أي عدم مراعاة خلاف السوفسطائية ، وعدم الابتداء بالسفسطة ، وهؤلاء لايهمهم إرغام السوفسطائي على الايمان بالمعرفة وإنما يهمهم تحصين عقيدتهم أنفسهم من أن ينحرف بها شك السوفسطائي ، وهذا هو منهج المتكلمين من المسلمين فهم لايحاجون السوفسطائي عند تقريرهم لنظرية المعرفة وإنما يحاورونهم في مباحث خاصة لافساد اعتراضهم .

بل هناك من لايرى محاورتهم أو التكلم معهم وأن حقهم أن يؤدبوا فقط (انظر المغني ٤١/١٢) . وقد رأيت أن صياغة المنهج الأول وإن كانت مبنية على صياغة سوفسطائية في بناء نظرية المعرفة لاتقوم دون أركان من المسلمات القطعية .

أذكر على سبيل المثال منهج ديكارت في بناء المعرفة على السفسطة ، فقد زعم ـ على سبيل الافتراض ـ : أنه لايعرف شيئا حتى وجوده لايعرف أهو موجود أم لا ؟ فهذه بداية سوفسطائية ، ثم زعم أنه إن عرف شيئا فهو مشكوك فيه ، فهذه سفسطة ثانية ، ثم انتهى إلى قطعية أخذها من هاتين السفسطتين : وهو أنه يشك ، لأنه لايقين عنده ، لأنه إن كان هذا الشيء يقينا من تلك الوجوه فهو باطل من وجوه أخرى ، هذه هي صفة الشك ، ومن يشك يفكر لأن الشك أدنى مراحل التفكير ، فعند ديكارت حقيقة ثانية هي : أنا أفكر .

قال أبو عبدالرحمن : لو كانت كل بداية المنهج سوفسطائية لما كان له الايمان القاطع بأنه يفكر بل انتهى الى هذا اليقين بقطعية لاسفسطة فيها وبين الشك والفكر علاقة

لغوية .

وهذه العلاقة اللغوية رمز عن معرفة ما إذ ألفاظ اللغة رموز للمعارف ، ولو أتم صياغة البداية للتسفسط لقال : لا وجود لشيء اسمه شك أو يقين ، والفكر صفة إثبات والاثبات وجود ، فلا يفكر إلا موجود ولهذا كانت صياغة الكوجيتو الديكارتية : « أنا أفكر إذن أنا موجود » وهاته قطعية لا سفسطة كالتي قبلها .



معرفتنا انعكاس للرمز

أريد أن أتجنب المصطلحات التي تعددت معانيها حتى لايحدث اللبس والايهام فى المعانى التى أريدها .

فلن أتكلم عن المادة واللامادة ، لأن في ذلك متاهة بين الماديين والمثاليين وإنما أتكلم عن الموجود واللاموجود والمفهوم واللامفهوم .

. والموجود الذي تصل إليه معرفتى : قد يكون حسيا عرفته بحسى أو بممارسة الآخرين .

وهذا يطلق عليه (مادي) أي له كم أو كيف بشتى المقادير والأشكال ومعرفتي لهذا اللون معرفة (حسية عقلية) .

وقد يكون الموجود الذي تصل إليه معرفتي ـ ولاأقول إنه مادي أو غير مادي موجودا لم أعرفه بحسي ولم أر أن الناس مارسوه .

فمعرفتى به ليست معرفة (حسية عقلية) بل معرفة (عقلية خالصة) لأننى أعرف وجوده بلزوم عقلي ، أو باحساس لأثره .

ويؤيد صدق هذه المعرفة :

أن كثيرا من معارفى الحسية العقلية كان معرفة عقلية خالصة ـ قبل أن أحس به فلما أحسست به صار معرفة عقلية حسية .

والذي يسقط المعرفة العقلية الخالصة من نصاب المعرفة البشرية :

ينسى أن كل تجربة حسية مسبوقة بمعرفة نظرية .

ولم تكن المعرفة النظرية خاطئة في كل التجربات فصدق وصحة بعض المعارف النظرية دليل على صحة المعرفة العقلية الخالصة .

وهب أن معرفة العقل الخالصة : لاتتأتى الا من تجريدات وعمومات حسية .

الا أننا في هذا التجريد والتعميم : نصل الى معرفة وجود مالم نحسه بعد .

فكلامنا عن الشيء الذى نعرفه وليس عن مادتنا فى المعرفة .

ولست الآن بصدد اقامة البرهان على وجود معرفة حسية عقلية ومعرفة عقلية خالصة وانما حديثى عن المعرفة الحسية العقلية فقط .

فالمعرفة الحسية هى التى التقطها بحواسى الخمس الظاهرة .

وسأستثنى من البحث : ماأعرفه بحسى الباطن : الذى يدرك ألم الحزن ولذة الجماع . والشيء المحسوس ـ الذى عرفته بحسى ـ : لابد ان يكون له مقدار من المقادير الكمية او شكل من الأشكال الكيفية ، وهو مايسمونه بالمادة وهى الكائنات الحية (من الحيوان والنبات) وغير الحية : من الجوامد والسوائل والكهارب ، والذبذبات والطاقة .

والماديون يسمون هذه الأشياء الطبيعية . ان الطبيعة ـ فى أغلب اشكالها وفى جميع عناصرها ـ : سابقة للوعى البشرى لأن كل مولود منا يفتح وعيه على كائنات موجودة ـ قبل ان يوجد هو ووعيه .

فاذا تفتح وعيه على الكائنات : عكس له حسه البشرى صورة الكائنات . ومن تجمع هذه الانعكاسات ومشاهدة العلاقات بينها يأخذ العقل أحكامه وقوانينه وتجريداته وعموماته والبرهان على ذلك : ان الكائنات قبل الوعى ، وأن الكائنات لا تفتقر ـ فى وجودها الى مخلوق بشرى يعيها .

بيد ان عددا من الفلاسفة تقحموا حماقات ايديولوجية : بحار الفكر فى تسليمهم بها ـ مع عظم عبقريتهم وسعة معارفهم ـ فثمة فلاسفة يعرفون بالمثاليين الذاتيين كـ (باركلى) و (ماخ) يقولون :

مائمة موجود موضوعى خارج حسنا ، انما الموجود الاحساس الذاتى . اى الثابت فى احساسى ، او المشترك فى احساس عدد الناس .

ويترتب على هذا المذهب : ان الانسان لايعرف الأعيان بصفاتها وخصائصها اى انه لاوجود لشيء خارج الحس البشرى له صفات وخواص .

وانما الحس البشرى ـ بوجود هذه الاحساسات فيه ـ : خلق اشياء خارج الحس ومنحها صفات وخصائص . ويلزم هؤلاء انه لا وجود الا للوعى البشرى وبعضهم يقول : توجد اعيان خارج وعينا ولكن حسنا البشرى لايعكس لنا صورة هذا الوجود ولاسبيل لنا

الى المعرفة الا بالحس لذا فنحن عاجزون عن معرفة الأعيان الموجودة وبهذه يلتقون فى كلتا الحالتين ـ مع الارتيابيين .

ومجرد عرضنا لدعوى المثاليين ، ومن يقول باستحالة المعرفة كاف للدلالة على سخافة هذه الدعوى .

ولكن الانصاف يقتضى منا عرض وجهة نظرهم مصحوبة بتأييداتهم لها .

ولقد رأيت : ان كل تأييد لهذه الدعوى يقوم على التمثيل بحالات من حالات خداع الحواس خذ ـ على سبيل المثال :

١ ـ يقول الفيزيولوجى الألمانى (موللر) (ان الاحساسات لاتتعلق بتأثير اشياء العالم الخارجى ، بل بأعضاء الحواس ذاتها) (الطاقة النوعية الملازمة لها) وهذا يعنى ان معرفتنا الحسية ليست ، انعكاسات للعالم الخارجى ، وانما هى من معطيات الحس ذاته .

وقد وسع (فورباخ) هذه النظرية وسماها (المثالية الفزيولوجية) .

ومادامو يتكلمون بلغة فيزيولوجية فالأمر هين . ان المعرفة الحسية التى نعتبرها انعكاسا للواقع الخارجى : لاتنكر ان للحواس معطيات من ذاتها لاتعكس الواقع ونحن نستثنى حالة خداع الحواس من المعرفة الحسية التى نؤمن بها .

والمعرفة الحسية المبرأة من خداع الحواس : مشروطة بسلامة الحواس .

فالعين السليمة المجردة تعكس العالم الخارجى ولكنها لاتعكسه كما يعكسه المجهر .

٢ ـ يذهب (غيل مغولنر) أحد العلماء الطبيعيين فى القرن التاسع عشر ـ فى كتاب له اسمه « فيزيولوجية البصريات » الى ان الاحساسات رموز للظواهر الخارجية ينتفى عنها كل تشابه مع الأشياء التى تمثلها :

وهذا يعنى : ان الحس البشرى لايعكس الواقع ، لأنه لاتشابه بين الاحساس والمحسوس وعلى هذا ايضا :

يكون الاحساس مجرد رمز ، ونظرية الرمز هذه تسمى (النظرية الهروغلوفية) قال بها (بليخانوف) ونحن لانقول : ان احساسنا ينقل لنا الأعيان فى الخارج على صورة واحدة .

ولانقول انه ينقل لنا صورة كل جانب من جوانب احد الأعيان .

بل هذا مرهون بطاقة الحس واستعداده وفى شريعة ربنا : نحن مكلفون ـ فى عبادتنا

ومعاملتنا ـ وفق الطاقة الحسية المشتركة بين المسلمين .

لأن الله لايكلف نفسا الا وسعها .

ونقول ايضا ان حسنا ـ مهما كانت طاقته ـ يعكس لنا شيئا موجودا ، لايخلع على الأشياء صفات غير صفاتها وانما يعكس صورة الموجود .

فرؤيتنا للقمر قرصا اصفر ـ بالعين المجردة ـ انعكاس صحيح لصفحة القمر حال بعده .

ورؤيتنا له وديانا وجبالا « بالتليسكوب المكبر » انعكاس صحيح لصفة القمر حال قربه ولايضاح هذه الحقيقة احب ان اناقش صورتين من صور الخداع الحسى ، ليكون ذلك أنموذجاً لنقاش كل صورة من صور الخداع الحسى .

أ ـ الصورة الأولى :

لنأخذ شيئين موجودين فى غرفة واحدة فى شروط واحدة :

احدهما : معدنى .

والآخر : خشبى .

فسنجد ان اليد تحس بأن المعدنى أبرد من الخشبى مع ان حرارتهما واحدة فالاحساس باللمس خدعنا . فكيف نجعل الاحساس صورة للواقع ؟

ويجيب العلماء عن ذلك :

بأن حرارة المعدن والخشب متساوية ، بلاريب الا ان الخشب سيىء النقل لحرارة اليد بخلاف المعدن الذى ينقل الحرارة بسرعة .

فاحساس جلدنا اللامس انعكاس للفارق بين سرعتى الحرارة .

وعلى هذا يكون احساسنا نقل لنا صورة من صور الواقع .

ب ـ الصورة الثانية :

اذا وضعت يدى اليمنى فى ماء ساخن ووضعت اليسرى فى ماء بارد ، ثم نقلتهما الى ماء عادي : تبين لى : ان اليمنى تشكو البرودة مع انها خرجت من الماء الساخن ـ فى حين ان اليسرى تشكو الحرارة (مع انها خرجت من الماء البارد) .

فالحواس نقلت لنا عكس الواقع فكيف تكون صورة له ؟

ويجيب العلماء عن ذلك .

بأن قانون الفيزياء يقرر ان الحرارة تنتقل من الأجسام التى تتمتع بحرارة اعظم الى الأجسام التى تتمتع بحرارة ادنى ، فالحس نقل لنا صورة من صور الواقع .

انظر المادية الدياليكتيكية ص ١٦٤ ـ ١٦٥ .. وهذا الواقع ـ من خداع الحواس : لايعنى اطراحنا للحواس وهي مصدر معرفتنا بل يعنى : استقراءها وتحليلها بشكل صحيح دقيق .

ويعنى : الاحاطة بقوانين الأعيان وكل ذلك لا يتأتى الا بعد استخدامنا للحواس . وهو :

ان نربط معطياتها بنشاط التفكير عندنا قال مؤلفو (المادية الدياليكتيكية ص ١٦٦) : (ليس هناك مجال للشك المبدئى بما تدلنا عليه اعضاء حواسنا ولكن هذا لايعنى ان الاحساسات تعطى صورة دقيقة كل الدقة من الواقع الموضوعى ـ فى ذات اللحظة التى يصبح فيها هذا الواقع موضوع ادراك اعضاء حواسنا .

ان الصورة الأولية للأشياء المادية ـ تتوضح وتغتنى وتتكامل تدريجيا ، على أساس الادراكات المتكررة كثيرا وعلى أساس عمل الفكر المتحقق منه بمختلف اعضاء الحواس . وعلى اساس نشاط الانسان العلمى المتعدد الجوانب) .



مصادر المعرفة البشرية

معرفتنا البشرية على قسمين :

(أ) معرفة اضطرارية لا تفتقر إلى برهان ، وهذه لها ثلاثة مصادر لا رابع لها ألبتة ..

١ ـ الحس .

٢ ـ أوائل العقل التى لا تفتقر إلى الحس ، وهى التى يسميها أبو محمد (أوائل التمييز) ..

٣ ـ الالهام ويدخل فى ذلك (الاشراقة الروحية) .. وهى رؤية القلب ولك أن تعتبرها حاسة سادسة ، وهذه المعرفة موقوفة على من وجدها ، ولا تتعدى إلى الآخرين إلا بالبرهان ولا يبطلها : أن هناك من يدعى الالهام وهو كاذب ، لأن هناك من يدعى الالهام وهو صادق .

(ب) معرفة تكتسب بالبرهان وهذه مصدرها الحس وأوائل التمييز لأنها تستمد برهانها منها أو من أحدهما ، وليس الالهام مصدرا للمعرفة البرهانية لأن معرفة الملهم خاصة به ، فلا تتعدى غيره إلا ببرهان .: ولأن صدق المعرفة الإلهامية متوقف على وقوعها والفرق بين المعرفتين : أن المعرفة الاضطرارية تحصيل لحقيقة الشيىء وحكمه وأن المعرفة البرهانية تحصيل لحكم ذلك الشيىء دون حقيقته خذ مثال ذلك :

١ ـ من شرب السنا فقد عرف حكم السنا وهو الاسهال وعرف حقيقة الاسهال ، ولم يحتج إلى برهان .

٢ ـ من شرب السنا ، ولم يتناول مسهلا قط ، ولم يصب باسهال قط ، فمعرفته البرهانية الاكتسابية : أن السنا مسهل ولكنه لا يعرف حقيقة الاسهال ، ومعرفته هذه برهانية توصل إليها بالبرهان : وهو مشاهدة الأثر والاستدلال به ، مع ضرورة صدق الناقل . والمعرفة البرهانية من ناحية الحكم والتصديق على قسمين :

(أ) عقلية .

(ب) وغير عقلية .

فالعقلية : ما أقنع العقل من حس وخبر واستدلال .

وغير العقلية : مالم يقنع به العقل ، من حس خاطىء ، وشرع مدسوس ، وإشراقة كاذبة ، والمعرفة البرهانية هى قوانين العقل وقوانين العقل على قسمين :

١ ـ قوانين اضطرارية وهى التى سميناها (أوائل التمييز) لأنها لا تفتقر إلى الحس .

٢ ـ قوانين اكتسابية تستمد خبرتها من الحس كقولنا (ماكان تصوره حتميا فوجوده حتمى) فهذا قانون استنبطه العقل بالتجربة الحسية .

والملاحظ ان قوانين العقل الاكتسابية تستمد برهانها : إما من الحس ، وإما من قوانين العقل الاضطرارية .

قال أبو عبدالرحمن :

إذا ذكر لك العقل ، فالمراد به قوانين الاستدلال الاضطرارية والاكتسابية ، وإذا ذكر لك الفكر فالمراد به هيئة الاحتكام الى هذه القوانين ، واذا ذكر لك الذكاء والنباهة والذهن ، فالمراد بكل ذلك ملكة الانسان ، وقوة قواه النفسية ولا يحصى معرفة العقل الاكتسابية الا خالق الخلق وإنما نذكر من المعارف الاكتسابية :

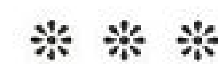
الشرع (القائم على المعجزة المحسوسة وعلى القوانين الاضطرارية) فنصوصه باللغة مصدر للبرهان ، ونذكر الخبر الذى يثبت به التاريخ ، والأنساب والحقوق فيستدل العقل من الحس ومن القوانين الاضطرارية على أن الخبر المتواتر حق .

ونذكر علم الحساب مصدرا للبرهان ، لأنه ثابت بالحس وبالقوانين الاضطرارية فكانت قواعد الحساب وأصوله مصدرا للبرهان وهكذا جميع العلوم والمعارف البشرية واذا استعرضت معارف العقل الاكتسابية فى مجال التوفيق بينها فلا تقل : اختلف العقليان وإنما عليك المهايزة بين الأنواع ، فتقول هذا عقلى بالشرع ، وهذا عقلى بالحس ، وهذا عقلى باللغة ولك بعد ذلك أن تقول : اختلف العقلى بالشرع ، والعقلى بالحس ، وحينئذ ننظر فى مصدر المعرفة فلابد من ثلاثة أمور لا رابع لها بيقين :

١ ـ أن يكون الحس كاذبا .

٢ ـ أن يكون الشرع مدسوسا .

٣ ـ أن يكون فهمنا خاطئا .



تفكيرنا لم يتطور .. ولكنه استراح

يقول مجموعة من الأساتذة السوفيت فى كتاب لهم اسمه (المادية الديالكتيكية) (إن تفكيرنا تطور) . وهذا بناء على الاعجاز العلمى الذى حققه السوفيت وهذا التطور يسمونه (الديالكتيك الذاتى) وتقول كيف تطور تفكيرنا ؟

فيقولون إنه انعكاس للديالكتيك الموضوعى ، ويراد بالموضوعى العالم خارج الذات الحاسة العاقلة (العالم المادى) ولقد تطورت ظواهر العالم المادى فتطور تفكيرنا تبعا لذلك ، وهذا التطور يبنونه على خلفيات (الديالكتيك التاريخى) كان الانسان قردا فأصبح مفكرا ، تطور الديالكتيك الذاتى والتاريخى والمادى على أنقاض صراع المتناقضات والأضداد فكان البقاء للأصلح اى المتطور .

ولا ندرى هل سيطبقون هذه الظنون على الحزب الشيوعى السوفيتى أم لا ؟ هل تطورت من اللينينية الى المادية ؟ هل تطورت الشيوعية من ماركس الى لينين ؟ وهل سيفضى صراع المتناقضات الى ماهو أصلح من الشيوعية وأشد تطورا ؟ كل هذه الظنون علمها عند الله .

وإنما نريد هنا أن تفكيرنا فى العصر الحديث لم يتطور ولكنه استراح وأضرب المثال لذلك بعاملين استعملا آلتين بدائيتين كالمعول متكافئتين فى قوتها وصنعها فاستعمل أحدهما المعول الأول فى حفر بئر لم يتجاوز عمقها اكثر من متر لأنه صخور وشظايا ثم مات العامل وانكسر المعول ، فجاء عامل آخر يكافىء العامل السابق فى قدرته ومهارته فحفر سبعة امتار فى وقت اوجز ولم ينكسر المعول وكانت الأرض هشة فهل نقول ان المعول تطور وإن القدرة البشرية تطورت ؟ كلا .. إنما كان العامل الثانى متمما لمسيرة العامل الأول ولولا ذلك لأنفق ما أنفقه الأول من جهد ووقت وخسارة ، وتفكيرنا اليوم لم يتطور بحيث يصل الى الحقيقة مباشرة أو فى وقت قصير لأنه تفكير لايوجد مثله عند الأسلاف .

وإنما كان تفكيرنا اليوم لا يزيد عن تفكير العباقرة فى الأمس غاية ما هنالك أن مفكر الأمس اختصر الطريق بمليون فرض خاطىء ومليون تجربة غير ناجحة .

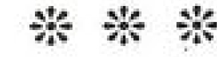
فاستغنى الفكر الحديث عن اتخاذ هذه المحاولات ، وبرهان آخر وهو أن أعظم مخترع في العصر الحديث لايقال إنه أذكى العالم الا بالنسبة لأفراد ، أو مادة علم ، وليس بالنسبة للأجيال السالفة .

إن أعظم مخترع لآلة أو أسبق الناس إلى اكتشاف قانون : لايملك بذلك أنه أذكى من الخليل بن أحمد أو ابن تيمية وإنما الاختلاف فى مجال العمل الفكرى .

أما تطور الخلق فيعني زيادته وتعدد صوره والله يزيد فى الخلق ما يشاء ويخلق ما لا نعلم والله خالق الخلق وما صنعوا .

إلا أن الفكر الحديث لم يخلق المادة ولم يخلق قوانينها ، ولم يرتب النتائج على الأسباب ، وإنما اكتشف بارادة الله ـ مادة مخلوقة واكتشف قانونا مخلوقا .

واكتشف علاقات مخلوقة ، والله المستعان .



ظاهرية سارتر

من المقرر فى افهام الناس أن للموجودات ظاهراً وباطناً ، ولا مشاحة فى هذا إلا إذا أحال الظاهر والباطن الوجود الى ثنائية فعبقرية شكسبير وجودان :

١ ـ وجود بالقوة وهو استعداد شكسبير وقابليته ـ أى عبقرية شكسبير الباطنية أو الداخلية .

٢ ـ وجود بالفعل وهو عمل شكسبير فى المسرحية الفلانية « اى عبقرية شكسبير الظاهرية أو الخارجية » . بيد ان سارتر « فى كتابه الوجود والعدم » ص ١٣ـ٢٠ ، يرفض هذه « الثنائية » ويقرر واحدية الظاهرة ، إذ يرى أن الموجود سلسلة من المظاهر فالقوة لا تحتجب خلف آثارها من التسارعات والانحرافات . إلخ . بل جماع هذه الآثار هو « القوة » وعلى هذا فالظاهر ليس مقابلا للوجود ولا مرادفا له . ولكنه مقياس له .

وكل شيء عند سارتر بالفعل وليس وراء الفعل قوة ولا حال ولا قدرة . والفعل هو ما تجلى للعيان ، ومايتجلى مظهرا من الموضوع قال سارتر : « والموضوع كله : فى هذا المظهر وخارج المظهر :

١ ـ إنه فيه بكله من حيث هو يتجلى فى هذا المظهر .

٢ ـ وهو خارجه بكله لأن « المتوالية » نفسها لن تظهر أبدا .. ولا يمكن أن تظهر » اهـ .. بتصرف واختصار ص ١٦ ..

قال أبو عبدالرحمن : المتوالية هى التجليات التى نسميها وجودا بالفعل . واعتبر سارتر الظاهر مقياسا للوجود ، وليس ضداً ولا مرادفاً له : لأن تعريف الوجود عنده ببساطة أنه « شرط كل كشف » .

إنه وجود من أجل الكشف وليس وجوداً منكشفا ص ١٧ . وقد فر سارتر من « ثنائية » فوقع فى أخرى ؛ لأن مظاهر كل موجود غير متناهية ، هذا الوجود متناه . فثمة ثنائية المتناهى واللا متناهى .. أو « اللامتناهى فى المتناهى » .

قال أبو عبدالرحمن الظاهرى : هذه الثنائية مدخل إلى الأنطولوجيا الظاهراتية الكفورة . إن سارتر أخطأ جهة القسمة فأصحاب الثنائية « الظاهر والباطن » لا يجعلون

الظاهر وجودا والباطن عدما . وإنما يقسمون الموجودات إلى قسمين :

١ ـ موجود مغيب ، وهو الوجود بالقوة .

٢ ـ موجود مشهود ، وهو الوجود بالفعل وإنكار هذا خروج على البداهة . ولا ضير عندنا أن يسمى أحد الموجودين « واحدية الظاهرة » إذا لا يأبى الفكر أن تكون موجودات ما ظاهرات لموجود ما .

إذن من أخطاء سارتر فى وجوديته انه حصر الواقع فى الظاهرة !! راجع ص ٢١ .

قال أبو عبدالرحمن : الظاهرة قبل ان تظهر من الواقع ، لأن من الواقع مالم يظهر ! ..

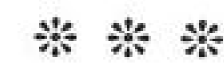
وحركة الشمس اذا أصفقت للمغيب لا تظهر لنا فى ثانية .. ولكنها تظهر بعد دقائق .. فهل حركة الفيء فى هذه الثوانى : غير واقع ؟

وسارتر يقول : « فما يقيس وجود الظهور هو أنه يظهر » .. ص ٢١ .

قال أبو عبدالرحمن : ونحن نقول بهذا فكان ماذا ؟ ان حصره الواقع فى الظاهرة لا يعنى ان الظهور مقياس الوجود . وانما يعنى ان الظهور يمنح الوجود ، وهذا ما يأباه الفكر . ويحسب سارتر انه اضاف الى الفكر الفلسفى جديدا اذ قال : « إن وجود الظهور هو الظهور » ليحل هذه العبارة محل عبارة باركلى « الوجود هو كون الشيء مدركا » .. ص ٢١ .

قال أبو عبدالرحمن : هذا امعان فى الخطأ ومضغ لفلسفة « الحسبانيين » وانما نقول : الوجود هو كون الشيء مدركا بالنسبة لرب الكائنات لأنه سبحانه لا يند عن ادراكه ادنى موجود اذ هو خالق كل موجود . أما البشر فليس ادراكهم مهيمناً ، وان قووه بالتلسكوب والفولسكوب ومالم يدركه البشر من الموجودات اكثر مما ادركوه .

إن الادراك يدل على الوجود ولكنه لايمنح الوجود . واذ ذلك كذلك : فليس الوجود كون الشيء مدركا .. ولكننا ان ادركناه علمنا بوجوده .



نقد العلية عند العرب والأوروبيين

كان نقد العلية ظاهرة انحراف فكرى فى تاريخ الحضارة العربية قديما ! .

ثم كان هذا الانحراف الفكرى تقليدا أمينا لأخطاء أسلافنا عند كل من : مالبرانش وباركلى وديفيد هيوم من رواد الحضارة **الأوروبية المعاصرة** ! ..

إن العلية قانون حتمى فى تصور العقل البشرى ، ولقد استخدم أرسطو هذا القانون ، واعتبره من بديهيات العقل .

ومن ثم أغرم متفلسفو المسلمين بهذا القانون ، واستعملوه فى أعوص مشكلاتهم الفلسفية فقالوا : لكل حادث محدث .

ولا تزال العلية اساسا صلبا اقام عليه ابن حزم وابن تيمية وغيرهما بناءهم المنطقى .

وفى الفلسفة الأوروبية وجد مفكرون نقدوا هذا القانون نقدا استحوذ على عقول بعض الناشئة وليس هذا هو المهم ، بل الأهم من ذلك : أن مفكرى المسلمين لم تخف عليهم هذه النقدات ، ولم تهز إيمانهم بقانون العلية بحيث يصح القول بأن هؤلاء الأوروبيين سبقوا الى نقد العلية .

أو القول : بأن مفكرى المسلمين لولاب بذهنهم هذا النقد لهجروا هذا القانون .

وأول هؤلاء الفلاسفة الغربيين الفيلسوف العقلانى « مالبرانش » الذى بنى إيمانه بالحقيقة الأزلية على البرهان الأونطولوجى تبعا لسلفه ديكارت ولهذا قال :

لا يوجد الا الموجود الكامل الذى لا نهاية له .

أى لا يوجد إلا الله .

وهذا النفى فيه مؤاخذة ، لأنه لم يفرق بين أنواع الوجود .

وليس هذا غرضنا .

وإنما غرضنا قوله :

« لا علة إلا ما أدرك العقل بينها وبين معلولها علاقة ضرورية والله ـ جل جلاله ـ هو العلة الحقيقية للأشياء » .. اهـ .

قال أبو عبدالرحمن :

ونحن لا نسمى الله إلا بما سمى به نفسه ، ولا نصفه إلا بما وصف به نفسه ولكن لا محيص لنا عن الاحتفاظ بعبارة مالبرانش لتصور مذهبه .

يقول مالبرانش :

لا اقتران ولا ارتباط ضرورى بين الله وبين العلة وانما هناك ارادة ربنا الحرة فى فعل مايشاء .

فان ذكرت العلل الطبيعية فان مالبرانش يقول : هذه ليست عللا حقيقية ولكنها علل مناسبات .

ثم جاء « باركلى » و« هيوم » فقالا :

إن مانسميه عللا لاينطوى على ضرورة حتمية مستقرة بين العلة والمعلول .

وانما هذه الضرورة ظاهرة تجريبية ، ليست قانونا لما وراء التجربة .

اننا اذا رأينا دائما فى حدود مشاهدتنا وتجربتنا ظاهرة حسية تتبع أخرى : فاننا نصطلح على تسمية الأولى علة وننتظر دائما فى كل مشاهدة ـ أن نرى الأخرى تتبعها فإذا تكرر تلازم الحدوث وتكررت ملاحظاتنا لهذا التلازم : تكونت لنا هذه العادة العقلية .

يعنى تصورنا لمعنى العلية .

إذن العلة مجرد عادة عقلية .

قال أبو عبدالرحمن :

والواقع أنه لا جديد فى نقد مالبرانش وباركلى وهيوم .

فهذا أمر فرغ المسلمون من فحصه بعد أن فرغ بعضهم من استدراكه . ففكرة مالبرانش قد قال بها بعض أئمة الأشاعرة كالباقلانى والغزالى والهروى .

قال الهروى الأنصارى : ليس فى الوجود شيء يكون سببا لشيء أصلا ولا شيء جعل لشيء بل محض الارادة الواحدة يصدر عنها كل حادث .

هكذا نقل عنه شيخ الاسلام ابن تيمية فى « منهاج السنة » .

ويريد بالإرادة الواحدة ارادة الله سبحانه .

وفكرة العادة العقلية عند هيوم قال بها الهروى والغزالى والباقلانى فى التمهيد .

قال الهروى :

إن الحادث يصدر مع الآخر مقترنا به اقترانا عاديا لا أن أحدهما معلق بالآخر ولكن لأجل ماجرت به العادة والاقتران .

وتجد هذه الفكرة بتوسع عند الغزالى فى « التهافت » ولقد نقد ابن تيمية نقدهم للعلية نقدا بارعا .

قال أبو عبدالرحمن :

والحق عندنا : أن العلة ناموس إلهي خلقها ربنا ، وجعل نتائجها فى معلولاتها ضرورة حتمية لا تختل إلا باعجاز يخرق الناموس .

والكل من الله سبحانه .

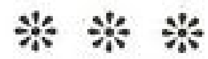
وإذا وجد الاقتران فى بعض ظاهرات الكون دون ضرورة فلا يعنى ذلك أن كل ظاهرات الكون كذلك ولايعنى أن هذه الظاهرة خلت من علة بل يعنى أنه ظهر الاقتران ولم تظهر العلة .

والحقيقة ان محصول العالم من التجربة والمشاهدة منذ كان العقل البشرى طفلا حتى الآن لم يجد ظاهرة كونية تنفصل عن علة أو سبب .

وحسبك بقوة وصلابة برهان العلية أنه لم يشذ فى كل تجربة بشرية .

ومن ثم تنطلق من المحسوس الى غير المحسوس ، وماغرضنا هنا أن نحق برهان العلية أو نبطله إنما بحثنا الموضوع من ناحية حضارية بحته وهى ان مفكرى المسلمين أحاطوا علها بكل ماوجه لقانون العلية من نقد إلى هذا اليوم وردوه فلم يضعف من إيمانهم ببرهان العلية .

وكان المنحرفون فكريا من أعلام الفلسفة الأوروبية مقلدين أمينين للمنحرفين فكريا من أعلام الفلسفة العربية القديمة فى هذه المسألة إن لم يكن هذا اتباعاً مقصودا فهو اتباع بالمصادفة .



الاستقراء التلخيصي

يقول أرسطو : (الانسان والحصان والبغل حيوانات طويلة العمر ، وهي كل الحيوانات التي لامرارة لها ، اذن كل الحيوانات التي لامرارة لها طويلة العمر) وهذا النوع من الاستدلال يسمونه (الاستقراء التام) أو (الاستقراء الشكلي) .

ولقد نوقش هذا الاستدلال ووجهت اليه المآخذ .

قال ابو عبدالرحمن محمد : انظر على سبيل المثال : (التقريب لشيخنا امام الدنيا ابن حزم ص ١٦٣ ـ ١٧٣ .. ومعيار العلم لابى حامد الغزالى ص ١٦٠ ـ ١٦١ .. والاستقراء والمنهج العلمي للدكتور محمود فهمي زيدان ص ٢٧ ـ ٣٤ .. والمنطق الحديث ومناهج البحث للدكتور محمود قاسم ص ٦٢ ـ ٦٦) .

قال ابو عبدالرحمن بن عقيل : في هذه الردود مضلة يصاب قارئها بالدوار ، ولتذليل علم المنطق لقراء الجرائد جنحت الى التحليل الديكارتي المحبب فقلت : نقد هذا الاستدلال يتعلق بأمور مختلفة :

اولها : ان المثال الذى اورده (ارسطو) لاينطبق على (الاستقراء التام) ، لان الاستقراء احصاء .

فهل احصى (أرسطو) كل انسان وحصان وبغل ، فعرف ان كل فرد منها طويل العمر ؟

وهل أحصى (أرسطو) كل موجود في الوجود فلم يجد حيوانا ذا مرارة غير هؤلاء ؟

لاريب ان هذه الانواع من الأنواع الثابتة المحدودة ، وان النوع دال على كل افراده .

الا أن (طول العمر) و (امتلاك المرارة) ليستا من ماهية النوع الانساني حتى نقول ان معرفة النوع دالة على افراده ، واذن فلابد من احصاء أفراد النوع الانساني والبغلي والحصاني وهذا مستحيل ، لأن الفرد الانسانى متناه ، والانسان أعداد لامتناهية بالنسبة للفرد المستدل بالاستقراء ، والبديهة : أن المتناهى لايحصى اللامتناهي .

واذن فمثال أرسطو غير صحيح ، وأكثر أمثلة المنطقيين (للاستقراء التام) من هذا النوع .

وكذلك الانواع قد يكون مالانعرف منها اكثر مما نعرف .

وثانيها : اننا لانقول(كما قال بعض المتسرعين) ان الاستقراء التام مستحيل ، بل هو ممكن في الافراد المحصورة المتماثلة .

ولكننا نقول : اذا وجد الاستقراء التام فانه لم يفد معرفة جديدة ولم يكن انطلاقا من المعلوم الى المجهول ، وانما يلخص لنا ماقد عرفناه مسبقا ، خذ مثال ذلك :

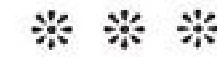
كل شهر من شهور السنة يتألف من أقل من (٣٢) يوما ، لأنه باستقراء شهور السنة من يناير الى ديسمبر ـ وهي اثنا عشر شهرا فقط ـ لم نجد مايبلغ (٣٢) يوما ، بل بعضها (٢٨) يوما ، او (٣٠) يوما ، او (٣١) يوما .

الاستقراء لزيدان ص (٣١) .

ولهذا قال (جون استيوارت ميل) : (انه تلخيص لما سبق لنا معرفته) .

وثالثها : قولنا انه لم يفد معرفة جديدة ، وانه تلخيص لمعرفة سابقة ، لايعني انه ليس بحجة ، ففرق بين هذا وذاك .

انه ـ ان كان تاما ـ حجة بيقين على الاطلاق وان كان غير تام فهو حجة في الفقه ، لأن الصواب في الفقه اعتباري وليس واقعيا .



المنطق ثابت ، لايتغير

قالوا : ان العلم القديم ـ الذى عاش في ظله منطق أرسطو :ـ

يتكلم عن كيفيات الأشياء ، دون كمياتها .

فهو ـ مثلا ـ يعتبر أن الحرارة ضد البرودة ، لأنه نظر الى كيفيتها دون كميتها ..

وقال العلم الحديث ـ ليس هناك بارد وحار ، وانما هناك درجات من الحرارة تختلف .. ومن هذا الاختلاف تختلف الحرارة والبرودة .. وبقدر كمية هذه الدرجات تكون الحرارة .

وقال ابو عبدالرحمن : لم يتغير منطق أرسطو لناحيتين :

اولاهما : ان الاختلاف الكمى لدرجة الحرارة نتج عنه اختلاف في الكيفية ، ويجب ان يكون للكيفية عبارة تدل عليها كلفظ البارد مثلا .

واخراهما : ان قانون التضاد يضبط الكيفيات كما يضبط الكميات ..

وقالوا : ان العلم القديم : لايهتم باستكناه العلاقات بين الاشياء وانما يعتبرها امورا عرضية .. والمنطق الارسطى تبعا لذلك ، يعتبر العلاقات امورا خارجة عن المحتوى .

اما العلم الحديث فيعتبر العلاقات اخص خصائص البحث العلمى ، لانها تربط بين المتغيرات .

وقال ابو عبدالرحمن : لم يتغير منطق ارسطو وانما تعثر وضاق لناحيتين :

اولاهما : ان التأصيل الارسطى للعلاقات في المحتويات : تأصيل صحيح ـ ولكن الخطأ في التنفيذ والتطبيق بسبب قصور العلم آنذاك .

وثانيهما : ان استكناه العلم الحديث لحقيقة العلاقات يعطى تربة خصبة للمنطق الارسطى ، فيجنى عددا كثيرا من الامثلة التطبيقية .

فيكون المثال حقيقيا بدل ان يكون فرضيا .

ومن هذين المثالين : عن الاختلاف الشديد بين العلم القديم والحديث ـ قال بعض المعاصرين :

ان العلم القديم مليء بالاوهام والفروض والتصورات الخاطئة ، وان المنطق الارسطى يساير ذلك العلم ، فيجب علينا ان نصطنع المنطق التجريبى الحديث ، لامنطق ارسطو التصورى ، لان المنطق الحديث ابن للعلم الحديث .

وقال ابو عبدالرحمن محمد :

كلا ان المنطق الارسطى ثابت لايتغير ، وقواعده الصلبة لاقتناص المعرفة وإقامة الحجة لاتزال نبراسا هاديا فى ميدان المعرفة والعلم .

وقد رام اناس الخروج على قوانينه الثلاثة : الهوية - والثالث المرفوع - والتناقض ، وكانوا من الحسبانيين ، والحسبانية ضرب من السفسطة الا أن تكون منهجا لا غاية .. وانما نذكر اشياء يعذر بها منطق أرسطو ولايهجر .

فمن ذلك ان الناس مختلفون فى نظرية المعرفة (الأبستمولوجيا) إلا أن أرسطو وضع منطقا لكل نظرية وكل اصحاب النظريات فى المعرفة : يأخذون منطق ارسطو الجزئي ولايستغنون عنه ، فهذا معنى ثبات منطق أرسطو ..

ومنها : ان البرجماتيين وغيرهم يعتبرون" كليات ارسطو التجريدية مجرد فروض . ولكنهم لم يستطيعوا بعد ان يزيفوا كلية من كلياته في ميدان الخبرة والتجربة . فهذا معنى آخر للثبات .

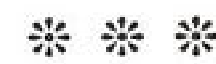
ومنها : ان ارسطو يستمد امثلته من علم عصره الناقص ، وتكون امثلته من باب الفرض ، والعلم الحديث يجيز فرض الامثلة لان المثال شارح ولايلزم من بطلان المثال بطلان القضية .

ومنها : ان تقدم العلم الحديث يساعد على صياغة المنطق الارسطى صياغة امتن وهذا شيء غير الثبات .

ومنها : ان منطق ارسطو لم يأخذ فى حسبانه ان الشرائع السماوية مصدر من مصادر اي معرفة .

والمسلم يأخذ منطقه من حقيقة الشرع اولا ويجد فى منطق ارسطو اداة لاجتهاده مساعدة غير معاندة .

ومن الله نستمد العون ونستلهم الرشد ،،



الفكر المعتزلي

لايزال شعور العامة الايمان الشديد بعدم جدوى الفلسفة ، مسوغين ذلك الزعم الخاطيء بأنه مر عليها كأثر علمي قرون كثيرة وهي مجرد أفكار والزامات وانعكاسات جدلية تلوب بالاذهان ولاتتلامس مع الواقع ولم تظفر الفلسفة بما يشبه التأييد الشعبي بل كانت عرضة للطعن ، وفلاسفة المسلمين الذين دخلوها من اوسع ابوابها تمنوا ايمانا كايمان العجائز كما اثر عن الجويني والرازي . فاذا كان رأيي أن في الفلسفة خيرا كثيرا وكنت شديد الايمان بجدواها فانما اصطدم بشعور شعبي بيد ان هذا لايهمني اذا كانت براهيني على جدوى الفلسفة ضرورية فأول ما استند عليه في هذه الدعوى ان الفلسفة الحديثة دفعت باوربا الى حياة علمية عملية فالمذهب التجريبي فتق آفاقا بعيدة في مضمار الاختراعات والمصنوعات والطب والتشريح والاتجاهات العقلية محصت الكثير من الخرافات في الآداب والتصورات ومرويات التاريخ وان للمنهاج الديكارتي يدا بيضاء في التآليف العلمية المعاصرة التي اتسمت بطابع التجرد والاستفاضة في البحث والارتباط بالموضوع والترتيب والتنسيق والأصالة الفكرية وما الفنون النظرية الجديدة والتنظيمات الادارية والاقتصادية التي تعيشها الدول الراقية اليوم إلا نتاج فكر فلسفي عتيد والبرهان الضروري الاخر الذي اعتمد عليه على اهمية الفلسفة ان الذين حملوا عليها قديما وحديثا لم يقفوا على ثنتيهم إلا بتقعيدات فلسفية فالتفلسف امر لابد منه ، قال ارسطو حسبما نقل عنه المترجمون « اذا لزم التفلسف وجب أن نتفلسف ، واذا لم يلزم التفلسف وجب ايضا أن نتفلسف حتى نثبت عدم لزوم التفلسف » .

ولقد كان أبو محمد علي بن حزم شديد الايمان بجدوى المنطق وأنه يعصم الذهن في تلقي الحقائق من الخطأ ولكنه جعل للسمعيات الصدارة وغير ابي محمد ممن هو في مثل عبقريته كابن تيمية كان سيىء الظن بالفلسفة والمنطق معا ، بيد انه كان يرد بالمنطق على المنطق وبالفلسفة على الفلسفة أفلا يكونان عنده كحب الشعير مأكول ومذموم ؟ إننا لكي ندفع عن تقي الدين بن تيمية هذه الدعوى لابد أن نفهم غرضه من ذم الفلسفة والمنطق رغم استفادته منها واليكم ما أفهمه .

أفهم أن من موضوعات الفلسفة مايسمونه بالالهيات أو علم « ماوراء الطبيعة » أو « المتافيزيقا » كما يصطلح عليه المتأخرون ، وكانت أهم ماشغل الفكر البشري وكانت موضوع علم الكلام الاسلامي الذي اثاره المعتزلة وكانت محل سخط أئمة المسلمين وكان الجدل فيها عقيما ولن يزال عقيما إلا بالمنهج الذي سنوضحه فيما بعد ولهذا فموضوع الميتافيزيقا وحده من مواد الفلسفة هو الذي نرى خطورة فلسفته ولانقول عدم جدواها فحسب ، لأن التقنينات المنطقية تعتمد ـ قديما وحديثا ـ على ادراكات حسية وعقلية ينبثق منها مدركات تجريبية وقياسية وحيث إن هذه الماورائيات غير محسوسة وغير خاضعة لمعمل التجربة وغير داخلة في قياس شمولي او تمثيلي ، فلابد من ثلاثة أمور لا رابع لها ألبته :

إما ايمان يملأ القلب بتلك الماورائيات لاتجر اليه دالة من الحس واما الادعاء الكاذب بمعارف حدسية وإلهامات إيحائية تدل على مابعد الطبيعة وإما إلحاد يقذف بها في حظيرة الخرافات ويتحقق الامر الاول بابعاد الفلسفة عن هذه الغيبيات ويتحقق الامران الآخران باخضاع الغيبيات لتمنطقات الفلاسفة واقطع قطعا باتا بأن الفلسفة من الحسنات حتى عند ابن تيمية لو ان الفلاسفة المسلمين بلغوا النضج في الطبيعيات المحسوسة من الاجسام العنصرية ومايتكون منها من المعدن والنبات والحيوان والاجسام الفلكية والحركات الطبيعية التي كانت قوام الحياة العلمية الآلية في مخترعات اوربا اليوم او لو ان الفلاسفة المسلمين بلغوا النضج في فلسفة الامور العلمية وهي علوم الهندسة والمقادير والاعداد والابعاد والموسيقى وعلوم الهيئة ، فكل ذلك قوام الحضارة المادية في الغرب اليوم ، ولكن غالبيتهم وقفوا نشاطهم الفكري في فلسفة الروحانيات والإلهيات واستكناهها ، وهي أمور غيبية غير محدودة ، أما الفكر البشري فمحدود بزمانه ومكانه ، والمحدود لايدرك اللامحدود فكان ان تبدد الفكر البشري وتاه خارج إطاره وناداه دعاة الاصلاح لان يعمل داخل الاطار فهذا مانفهمه من إنكار الفلسفة والى هذا اظن انني عبرت عن وجهة نظري في الفلسفة على العموم وفي الفلسفة الحديثة بوجه خاص واعود مرة ثانية فأقول :

إن الفلسفة الحديثة فكر حيوي عتيد هيأ من أوربا نشأ متوثبا متحفزاً ، وحققت لها فتحا ماديا مبينا ولا أستثني منه إلا الفكر الميتافيزيقي الذي جعل أوربا تفقد إلهها وتتذبذب بين آلهة عديدة لم يجد شبابها الراحة في الإلحاد ، فاذا تلمسنا الفكر المعتزلي في الفلسفة الحديثة فإنما نهدف إلى ثلاثة أمور :

الأمر الأول : ان المغرمين بالفكر الاوربي المعاصر يحسبونه شيئا جديدا لدى المسلمين يدعون الى الاستعاضة به عن كثير من التصورات الاسلامية باسم التجديد ، فالناس سابقة المعتزلة الى الكثير من النظريات الغربية مع لفت الانتباه الى ان ائمة الاسلام ناقشوها وزيفوا منها مايستحق التزييف ببيان قوي ومنطق منظم لايبقى مثارا للشك يعني ان اطراحها من جانب المسلمين كان عن قناعة لاعن جهل لانهم بذلك النقاش بأسلوب جدلي مفحم كانوا عباقرة الفكر وعمالقته .

والأمر الثاني : أن حسنات الفكر الغربي الحديث في منهج البحث وفي الواقع العملي في الطبيعيات والنظريات العلمية ارتادها لهم الفلاسفة المسلمون يوم كانت تسود الغرب خرافة وأنانية ونفاق القسس والبابوات .

والامر الثالث : ان كثيرين من الفلاسفة يهزأون بالمعتزلة ولايعتبرونهم اصحاب فلسفة حقيقية ، لانها لم ترد بأسلوب علمي مبوب ، بل كانت افكارهم فلتات وكانت ادلتهم مقتضبة وهذا صحيح وعيبهم انهم الفوا ـ مثلا ـ منهجا متكاملا في تقييم المعارف بادراكات العقل ، ولكنهم لم يعطوا الدلالة الكافية المتكاملة على اولوية العقل بالتحكيم وكيفما كان فمنهاجهم سبق فلسفي ، وقد تكون أدلتهم كاملة ولكنها لاتتجاوز حلقات المناظرات والا فأين جدلهم الكثير وهم أهل جدل ، وهل يكون جدل الا ببراهينه ودلائله ؟ او لعل تقعيداتهم واستدلالاتهم ضاعت مع ما ضاع من كتبهم وآرائهم التي لم يحفل بها المسلمون وتجدر الاشارة الى ان فلسفة المسلمين فكر معتزلي لأن المعتزلة هم أهل الكلام والكلام هو نواة الفلسفة الاسلامية ، ورغم هذا فلن نبحث الا ماكان فكرا معتزليا أصيلا صادرا عن المعتزلة أنفسهم ، فلن نناقش رسالة الاسلوب والتأملات لديكارت التي كانت صورة لرسالة المنقذ من الضلال للغزالي وقد لاحظ الكاتب الفرنسي شارل شومات : ان العبارات في الرسالتين تكاد تكون متقاربة ، والغزالي مات قبل ديكارت بحوالي خمسمائة سنة لن نتعرض لذلك لأن الغزالي غير منسوب الى المعتزلة وان كان ربيب فكرهم ، ولن نتعرض الى ماسبق اليه الباقلاني والجويني والغزالي من المطالبة بابعاد الصفة العقلية عن علم الالوهية وكانوا يعدون مطالبة الفيلسوف (كانت) بافساح المجال لايمان القلب وابعاد العمل العقلي عن مجال الالوهية تفردا وسبقا عجيبين ، لن نتعرض لذلك لأن الباقلاني والجويني والغزالي لاينسبون للاعتزال وان كانوا ربيبي فكره وتجدر الاشارة ايضا الى أن

للمعتزلة فكراً أصيلا يصح أن ينسب اليهم ، فقد يتوهم متوهم أن المعتزلة أرباب فلسفة يونانية قديمة ، وينسى أنهم بدأوا حيث وقفت الفلسفة اليونانية وورثوا الى جانبها فكرا إسلامياً فكونوا منهما رأيهم الأصيل ، وقد كانوا تلامذة الحسن البصري ، وكانت لحلقات درسه ميزتان :

١ ـ حرية الرأي والقول .

٢ ـ وسعة الأفق .

فكان كل رأي جديد يعرض ويدرس ويمحص ليعرف مدى تلاقيه أو تجافيه مع مصادر العقيدة الاسلامية حتى الآراء السياسية ونقد الخلفاء والولاة ، وقد قال في مجلسه وعلى جمع من تلامذته : أربع خصال فى معاوية لو لم تكن فيه الا واحدة لكانت موبقة ، ففي هذا الجو من الحرية اثير الكلام في مسألة القدر التى ماكان أحد يستطيع ان يبحثها لو كان عمر حيا ، وكان الحسن البصري متعدد جوانب المعرفة بحكم التلوين في مظاهر بيئته ، فكان يقيم بين اهل المدينة من الصحابة والتابعين وهي بيئة أثرية بحتة ثم أقام بقية حياته في العراق وهى الطينة التي نبتت بها بذور الرأى والقياس ، فكان تلامذته يجدون عنده كل شيء ، قال ابو حيان التوحيدى :

كان يجلس تحت كرسيه قتادة صاحب التفسير وعمرو وواصل صاحبا الكلام وابن ابي اسحق صاحب النحو وفرقد السنجي صاحب الرقائق وأشباه هؤلاء ونظراؤهم . هذا ما أردت بسعة الأفق في دروس الحسن البصري ـ رحمه الله ـ فاذا ما اغفلنا هاتين الميزتين فلايفوتنا أن المعتزلة هم تلامذته ثم ليكن بدهيا ماللحسن البصري من اثر فى نمو واستقلال الفكر المعتزلى الذى قام اول ماقام على حرية الفكر وسعة آفاق المعرفة . ولايحسبن أحد أننى سأتجاوز هاتين الميزتين الملحوظتين في استقلال الفكر المعتزلي دون أن استنتج استنتاجا آخر ، هو تأرجح الفكر المعتزلي بين المدرسة الاثرية وبين المدرسة العقلية الفلسفية التى تفسر ظواهر الكون وتستخلص الحقائق النهائية القطعية في شتى أنواع المعارف ، فهل يعتز التاريخ الاسلامى بالفكر المعتزلى لأن المعتزلة فرقة اسلامية ولأن فكرها ربيب الحسن البصرى وهو ثبت مأمون عند الامة حمل لها دينها والرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ يقول :

« يحمل هذا الدين من كل خلف عدوله » ؟ أم أن التاريخ الاسلامى يبرأ من هذا

الفكر ويشكو تبعته ؟ ثم مامدى اعجابنا بآرائهم ، ومالذى نتمثله فيها ؟

الحق ان الاطار المكتنف لهذا الفكر رائق وجذاب فحرية القول والفكر نحبها وندعو اليها الى ان نصل الى حقيقة يقينية صحيحة ، فان تمادى النقاش الى الشك والقول بتعادل الادلة وسفسطة اللاأدريه كان ذلك من الجدل المذموم لأن الامة تظل في بلبلة فكرية . أجل اننا نعشق الاطار لذلك الفكر ولكن تلك الافكار وتلك المسلمات عند المعتزلة غير مرضية وغير صحيحة لانهم لم يحفظوا توازنهم بين العقل والنقل ، ولأنهم دعوا الى حرية الرأى فضلوا سبيلها ، فنخلص من هذا الى ان الاطار جذاب ورائق ولكن الفكر ذاته ضال ومنحرف كأى مذهب هدام لاتلبث التجارب ان تكشف عن وجهه الكالح

ويعلل الشيخ محمد ابوزهرة منهج المعتزلة العقلى بهذه الاسباب :

أولا : أن مقامهم في العراق وفارس وقد كانت تتجاوب فيها أصداء . مدنيات وحضارات قديمة .

ثانيا : أنهم سلائل غير عربية ، واكثرهم من الموالي .

ثالثا : أن كثيرا من آراء الفلاسفة الاقدمين سرت اليهم لاختلاطهم بكثيرين من اليهود والنصارى وغيرهم ، ومن فضل ثقتهم بالعقل أثاروا الفكر وحملوه على البحث ووجهوا نظره الى مسائل لم تثر قبلهم ، وهم أصحاب الأسلوب العلمى الادبى لما رزقه الكثيرون من رجاحة العقل وفصاحة اللسان والقدرة على الخطابة ، ولقد كان بشر بن المعتمر المعتزلي واضع أصول الخطابة في اللغة العربية برسالته القيمة .

قال الجاحظ عنهم : كانوا فوق أكثر الخطباء وأبلغ من كثير من البلغاء وهم تخيروا الالفاظ لتلك المعانى وهم اشتقوا لها من كلام العرب تلك الأسماء ، وهم اصطلحوا على تسمية مالم يكن له فى لغة العرب اسم ، ومن فضل ثقتهم بالعقل . أن كان لهم السبق في وضع اسس علم البحث والمناظرة بدليل هذا الذي رواه الراغب الاصفهانى في محاضرات الأدباء ، قال :

اجتمع متكلمان فقال أحدهما : هل لك في المناظرة ؟ فقال : على شرائط : ألا تغضب ولاتعجب ولاتشغب ولاتحكم ولاتقبل على غيري وانا اكلمك ولاتجعل الدعوى دليلا ولاتجوز لنفسك تأويل آية على مذهبك الا جوزت لي تأويل مثلها على مذهبى وعلى ان تؤثر التصادق وتنقاد للتعارف وعلى أن كلاً منا يبغي من مناظرته على ان الحق ضالته والرشد غايته . لقد قدس المعتزلة العقل واشتطوا في ذلك حتى في باب اللغة والنحو كانو يميلون الى

العقل فزعيم القائلين بالقياس[1] واستعمال ما لم يروه العرب قياسا على ما رووه وذلك ـ من غير شك ـ يحتاج إلى قوة عقلية لا مجرد رواية .

وقد قال متطرفوهم :

إن حجة العقل تنسخ الأخبار كما جاء فى كتاب « تأويل مختلف الحديث » لابن قتيبة ، قال جولد تسيهر :

والذين يقفون على جناح التطرف من المعتزلة يصرحون تصريحا حاسما بأن ثمرات النتائج العقلية تزيل المعارف المأثورة من الطريق . أهـ .

ولهذا ، كان التأويل والتمحل فى رد دلالات النصوص بأوجه يعلمون يقيناً أنها غير مرادة للشارع فى تفاسيرهم ونتيجة لمنهجهم العقلى المتطرف لم يسلموا بمنهج السمعيات مصدراً للمعرفة دون بحث عقلى يحكمون به عليها ، لأن العقل عندهم يبين ماينبغى وما لاينبغى قبل ورود الشرع . وصدى ذلك فى قول أبى العلاء المعرى .

أيـها الغـر إن خصصـت بعقل فاسألنـه فكل عقـل نبيّ

وهذا معنى مسألتي التحسين والتقبيح العقليتين اللتين بنى عليهما مؤمنوهم مسألتهم الأصولية بأن الناس يحاسبون بمعارف وتوجيهات عقولهم قبل ورود الشرع ، وتناسوا قول الله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » .. وقوله : « وماكان الله ليضل قوما بعد إذ هداهم حتى يبين لهم مايتقون » ولقد ردوا نصوصا ثابتة قطعية الثبوت بمجرد استشكالات عقولهم ، وتصدى لمناقشتها نقاشا علميا محكما الشيخ ابن قتيبة فى كتابه تأويل مختلف الحديث ، ومن آثار تحكيمهم العقل فى السمعيات وإن ثبتت سنداً الأمور التالية :

أولا : أنكروا المعجزات وبعضهم حصرها فى دائرة ضيقة ، فكان النظّام يكذب الصحابة ويقول فى وقاحة : زعم ابن مسعود أن القمر انشق ، وأنه رآه وهذا من الكذب الذى لا خفاء به ، لأن الله تعالى لا يشق القمر له وحده ولا لآخر معه ، وإنما يشقه ليكون آية للعالمين وحجة للمرسلين ومزجرة للعباد وبرهانا فى جميع البلاد فكيف لم تعرف بذلك

(١) هو أبو على الفارسى وتلميذه ابن جني ، وهما من المعتزلة .

العامة ولم يؤرخ الناس بذلك العام ولم يذكره شاعر ولم يسلم عنده كافر ولم يحتج به مسلم على ملحد ؟ أهـ .

فبهذا الدليل الخطابى يتناسى النظّام آية : ـ وانشق القمر . فان حملها على يوم القيامة لم يطاوعه السياق ، وكان ينكر نبع الماء من بين أصابع النبى ﷺ .

الأمر الثانى : إنكارهم كرامات الأولياء وفعالية السحر ورؤية الجن ، وللجاحظ فى نفى رؤية الجن إفاضة عجيبة فى كتابه « الحيوان » ونساء المعتزلة لا يخشين الجن وكذلك صبيانهم ولذا قال بعض الباحثين : من بركة المعتزلة أن صبيانهم لا يخافون الجن وقد تعرض النظّام لتوهمات الأعراب وحللها ـ كما قال الدكتور أحمد أمين ـ تحليلا نفسيا فلسفيا دقيقا .

قال : « أصل هذا الأمر وابتداؤه أن القوم لما نزلوا ببلاد الوحش عملت فيهم الوحشة ومن انفرد وطال مقامه فى البلاد والخلاء والبعد عن الناس استوحش ولاسيما مع قلة الاشتغال والمذاكرين والوحدة ولا تقطع أيامهم إلا بالمنى أو بالتفكير والفكر وبما كان من أسباب الوسوسة وإذا استوحش الانسان مثل له الشيء الصغير فى صورة الكبير وارتاب وتفرق ذهنه » وبتحكيم العقل أسسوا مناهج فلسفية بارزة هى :

أولا : مبدأ الشك فقالوا فى شجاعة : ينبغى أن نبدأ فى كل معرفة بالشك والتحفظ حتى إذا وصلنا إلى اليقين كان يقينا معززا سليما ، وقد كان الشرط الأول للمعرفة عندهم هو الشك . وقال بعض أئمتهم : خمسون شكا خير من يقين واحد . وقد قال النظّام : الشاك أقرب اليك من الجاحد ولم يكن يقين قط حتى صار فيه شك ، ولم ينتقل احد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره لايكون بينهما حال شك . وقال الجاحظ تلميذ النظّام : تعلم الشك فى المشكوك فيه تعلما فلو لم يكن من ذلك إلا تعرف التوقف والتثبت ، لقد كان ذلك مما يحتاج اليه ، والعوام أقل شكوكا من الخواص لأنهم لا يتوقفون فى التصديق ولايرتابون بأنفسهم فليس عندهم إلا الاقدام على التصديق المجرد أو على التكذيب المجرد وألغوا الحال الثالثة من حال الشك .

ثانيا : أنهم قالوا حقائق العقل نهائية قطعية وهو الحكم فى مصادر المعرفة كلها ومعارفه ضرورية .

ثالثا : أنهم وضعوا تجربة الحواس فى الصف الأخير من أدلة المعرفة ولم يصح دليلها لديهم الا بسند العقل وشهادته .

رابعا : أن النظّام استثقل أحكام الشريعة ولم يجسر على إظهار دفعها فأبطل الطرق الدالة عليها كالقياس والاجماع والخبر وقال بجرأة : إنه لا يُعلم بأخبار الله ولا بأخبار رسوله شيء على الحقيقة ، لأن المعارف عنده قسمان محسوسة وغير محسوسة والمحسوس أجسام لا تعلم إلا بالحس وغير محسوسة ولا تعلم إلا بالقياس والنظر .

وإن هذه العناصر من منهج المعتزلة العقلي هي التي تتألف منها فلسفة ديكارت فالشك أول مايميز مذهبه ومن قواعد منهجه ألا يقبل شيئا على أنه حق حتى يكون في وضوح وهذا ماقاله الجاحظ أحد رؤوس المعتزلة فيما نقلناه عنه آنفا .

ويرى ديكارت أن جميع أفعال الذهن التي نستطيع أن نصل بها إلى معرفة الأشياء دون ان نخشى الزلل عبارة عن فعلين هما الحدس والاستنباط والحدس عنده هو رؤية الفِكَر المتينة التي تقوم في ذهن خالص منتبه ، وتصدر عن نور العقل وحده ، والاستنباط هو استخلاص نتائج تلزم عن امور لنا بها معرفة يقينية ، والفكر المعتزلي واضح في المدرسة الديكارتية التي يمثلها ديكارت نفسه ومالبرانش وسبينوزا ولايبنتز ، وقول المعتزلة إن حقائق العقل قطعية يبدو بوضوح في عدم اعتداد ديكارت بغير دليل العقل ، كما يبدو بوضوح عدم ايمان المعتزلة بالمجربات الا بشاهد الحس وفي تقرير ديكارت أن أصح البراهين يقوم بالرياضيات لاعتمادها على النشاط العقلي وان كان أصحاب المدرسة التجريبية والوضعيون يرون أن البرهان الرياضي تجريبي بحت يعتمد على الحواس ، وقد يقول قائل : إن الشك مذهب أقدم من ديكارت والغزالي والمعتزلة وإن الجدل البيزنطي من ثمار مدرسة الشك والشكاك يسمون بالسوفسطائية ومنكرة الحقائق ، وهم ثلاث فرق : العنادية واللا أدرية ، والعندية ، وقد ناقشهم ابن حزم وابن الجوزي في « تلبيس ابليس » والغزالي في كثير من كتبه وغيرهم من العلماء قال ابن الجوزي نقلا عن الشيخ أبي الوفاء على ابن عقيل في التندر عليهم : إن أقواما قالوا : كيف نكلم هؤلاء وغاية مايمكن المجادل ان يقرب المعقول الى المحسوس ويستشهد بالشاهد فيستدل به على الغائب وهؤلاء لايقولون بالمحسوسات ففيم يكلمون ؟ قال أبو الوفاء : هذا كلام ضيق العطن ولا ينبغي ان نيأس من معالجة هؤلاء فان ما اعتراهم ليس بأكثر من الوسواس ولا ينبغي أن يضيق عطننا عن معالجتهم فانهم قوم أخرجتهم عوارض انحراف مزاج ، ومامثلنا ومثلهم إلا كرجل رزق ولداً أحول فلا يزال يرى القمر بصورة قمرين فقال له أبوه : القمر واحد وإنما السوء في عينيك ، غض عينك الحولاء وانظر ، فلما فعل قال : أرى قمرا واحدا لأني عصبت إحدى عينيّ

فغاب أحدهما فجاء من هذا القول شبهة ثانية فقال له ابوه : إن كان ذلك كما ذكرت فغض الصحيحة ففعل فرأى قمرين فعلم صحة ما قاله أبوه . فالآفة آفة العين الحولاء لا آفة القمر ، إن الآفة في أفهام الشكاك من السوفسطائية لا في حقائق الأشياء بطبائعها .

فمن يزعم أن مذهب الشكاك أقدم من شك المعتزلة نقول له : كلا لأن شك المعتزلة الذي كان منهج ديكارت فيما بعد غير شك السوفسطائية والفرق بينهم أن شك المعتزلة بناء وشك السوفسطائية هدام ، وشك المعتزلة والديكارتيين مصطنع مفتعل في بداية الأمر يراد منه التجرد من كل شيء إلا من النظر الصحيح ، وأما شك السوفسطائية فهو شك لازم في البداية والنهاية لاينفك منهم ولا ينفكون منه ، والمعتزلة والديكارتيون لا يشكون فيما وضح وقام دليله ، اما السوفسطائية فلا يقوم عندهم دليل ولا تصح لهم حقيقة وقبل أن أوضح رأيي في المنهج العقلي عند المعتزلة أحب أن أمر مرة عابرة على مصادر المعرفة عند الناس ليكون النقد اشمل وأوسع .

مصادر المعرفة : المصدر الأول عند المليين السمعيات والأخبار ، وهي التوراة والإنجيل بالنسبة لليهود والنصارى ، أو القرآن والسنة بالنسبة للمسلمين أو أقوال الأئمة المعصومين بزعم الامامية والباطنية والمصدر الأولي عند عوام الفقهاء والمقلدين أقوال أئمتهم ، وقد توسع أبو العلاء وطرد هذا المصدر في قوله :

في كل أمرك تقليد رضيت به ... حتى مقالك ربي واحد أحد

وقول الشاعر أهم مصادر المعرفة عند محترفي الأدب فاذا استدل الأديب ببيت شعر على معنى من المعاني كان عنده بمثابة الدليل القطعي المتيقن والاشراقيون من الفلاسفة وضلال المتصوفة يرون المصدر الأولي في المنامات والإلهامات والإشراقة الروحية ولقد غلا ابن سينا في رسالته الأضحوية وقال :

إن النبوة تكتسب بالخيال إذا تجرد الجسد من شهواته ، وهو في ذلك متأثر بالمثل الأفلاطونية التي تقول :

إن الروح تعلم كل شيء فاذا حلت في الجسد نسيت معارفها ، وقد فلسف هذه النظرية في عينيته التي مطلعها :

هبطت إليك من المحل الأرفع ... ورقاء ذات تعزز وتمنع

وأهل هذه النظرية لايقولون إن الانسان علم مالم يكن يعلم ، وإنما ذكر شيئا كان يعلمه فنسيه ، وقد استأنس بعض المسلمين بهذا المذهب فى تفسير آية : « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم » .. وقال : إن الأرواح تعلم هذا العهد فلما حلت الجسد نسيت .

وماذكرناه آنفا من مصادر المعرفة عند المليين والروحانيين ، والمنهج العقلى الذى يتخذ العقل مصدرا أوليا للمعرفة تكلمنا عنه آنفا ويقابل كل أولئك الماديون من التجريبيين والوضعيين الذين يقولون أولى مصادر المعرفة براهين الحس ، والمجربات تنبثق من الحسيات .

وقد حصر إخوان الصفاء المدركات فقالوا : إن مايدرك بطريق اللمس عشرة انواع : هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة واللين والصلابة والرخاوة والخفة والثقل ، ومايدرك بالذوق هى الطعوم وهى تسعة انواع الحلاوة والمرارة والملوحة والدسومة والحموضة والحراقة وهى طعم يلذع اللسان بحرارة والعفوصة وهى المرارة والقبض والعذوبة والقبوضة ومايدرك بالشم وهو الروائح وهى نوعان : الطيب والنتن ، ومايدرك بطريق السمع نوعان : حيوانية وهى إما منطقية أو غير منطقية ، والمنطقية إما دالة أو غير دالة ، وغير حيوانية وهى إما طبيعية كصوت الرعد أو آلية ، والمبصرات المدركات بطريق البصر وهى عشرة أنواع : الأنوار والظلم والألوان والسطوح والأجسام انفسها واشكالها وأوضاعها وأبعادها وحركاتها وسكونها . وفى فلسفة إخوان الصفا : أن ما تدركه الحواس الخمس يجتمع عند القوة المتخيلة وهى عصبات لطيفة لينة فى مقدم الدماغ فتدفعها الى القوة المفكرة التى مسكنها وسط الدماغ ثم تؤديها الى القوة الحافظة لتحفظها إلى وقت التذكار ، وقد اعتبر البلخى الحواس أربعا وجعل الذوق ضمن الملموسات ، قال ابن حزم : وماتفهمه النفس بواسطة محسوساتها الخمس معرفة ضرورية يقينية والبرهان منها قطعى ، والذى يحس بهذه الوسائط الخمس هو النفس لا الجسد فالنفس هى : الحساسة المدركة من قبل هذه الحواس المؤدية اليها ، وهذه الحواس منافذ الى النفس كالأبواب والأزقة والمنافذ والطرق ، ودليل ذلك ان النفس اذا عرض لها عارض أو شغلها شاغل بطلت الحواس كلها مع كون الحواس سليمة . أهـ .. ومن الذين توسطوا بين المدرسة التجريبية والعقلية (كانت) قال جون ديوى :

لقد كان لدى (كانت) أول الأمر ميول نحو الجانب العقلى لكنه اخذ ينحرف عن هذا الجانب حين استيقن من ان الادراك العقلى بغير إدراك حسى يكون خواء ، وأن الادراك الحسى بغير إدراك عقلى يكون أعمى .. أهـ .. وشر مافى المذهب التجريبى انه ينبذ ماأخذ به العقليون من أفكار واضحة فى الماورائيات لأنها تفلت من زمام التجربة ، وقد تفرع عن المذهب التجريبى التفكير الوضعى او المادى الذى انتهى غلوه الى تفكير الشيوعية ، وأصبح بعد الحرب العالمية الثانية يتصارع مع جميع الأديان فى عنف كما تفرع عنه المذهب الأسمى الذى كان شعاره شعار الماديين : (البطن قبل الروح) وقالوا : يجب ان تنبثق الأخلاق من المتع الحسية الحاضرة ولا اعتبار بالمثاليات ولا بالعبارات العامة الدالة على الأنواع والأجناس ، فالانسان والحيوان عبارات ليس لمدلولها طابع واقعى بمعنى انه ليس هناك خارج التصور الذهنى لها شىء موضوعى حقيقى ، وانما العبارات المعينة للأشخاص هى التى تدل على حقائق واقعية فى الخارج تعرف بالحواس ، وقد كانت التجربة الحسية هى مصدر المعرفة الحقيقية اليقينية عند (هيوم) فى القرن الثامن عشر ، وعمل العقل فى نظره وقف على ما تأتى به الحواس والتجارب يربط بينها ، ورفض الفيلسوف الفرنسى (بايل) ان يقوم من العقل دليل على وجود حقائق دينية ولم يعتبر (أوجست كونت) ـ زعيم الوضعية فى القرن التاسع عشر شيئا ما حقيقيا وواقعيا الا ما كان وضعيا أي ما كان أثرا لتجارب الحس ، وكان تلامذته يقولون : الله كان فكرتنا الأولى ، والعقل كان فكرتنا الثانية ، والانسان بمحيطه الواعى هو فكرتنا الثالثة والأخيرة ، وفلسفتهم فى الحياة العملية والأخلاقية : أنها تبتدىء من الأنانية أو الذاتية كى تصل حتما إلى الاحساس أو الشعور الاجتماعى .

والذى أراه فى مسألة المعرفة أجمله فيما يأتى :

أولا : أن تحكيم العقل فى كل شىء على الاطلاق إحالة إلى مجهول . فعقل من الذى له الأولوية ؟

ثانيا : أن العقل مخلوق كأي حاسة من الحواس فهو لا يدرك المجهول ولا يخترعه .

ثالثا : أن مهمة العقل فهم مافى محيطه بأسبابه وعلله وغائياته التى تثبتها شواهد الحس والعيان وسنن الكون المطردة .

رابعا : أن العقل محدود بالبيئة والمكان وبالزمان والثقافة الخاصة وبالجو الطبيعى

والاجتماعى والسياسى فلا يأتى بيقين واقعى اذا اجتاز مرحلة الإنسان والقاعدة المنطقية ان المحدود لا يدرك اللامحدود .

خامسا : أن معارف العقل متضادة بتضاد عادات الناس وتقاليدهم ومفاهيمهم للحياة والنظم فقد يكون حسناً ما كان قبيحا عند آخرين فلابد من هاد للعقل ومرشد ، ولا أجدر من السمعيات بهذه الوظيفة .

سادسا : أن عدم علم العقل بالشىء وإدراكه له لا يسلبه حقيقته لأن عدم العلم بالشىء لا يساوى العلم بعدمه .

سابعا : أن السمعيات ثبتت بالمعجزة وبتواتر الأخبار وهى امور يقنع بها العقل .

ثامنا : ان وجود الله وصحة النبوة وصدق النبى كل ذلك قام عند المعتزلة بدليل العقل ولهم تأليف فى هذا الموضوع فانكار ثبوت الخبر إذا صح سندا معناه تكذيب المخبر الذى قد دل الدليل العقلى على صدقه ، ولذا قيل القدح فى النقل قدح فى العقل .

تاسعا : الدليل العقلى أقوى من الدليل التجريبى لأنه هو الذى حكم بصحة أو فساد التجربة ولأن المعارف الحسية مجرد إدراكات ولا يقوم منها البرهان إلا بالنظر العقلى .

عاشرا : أن المعرفة العقلية محترمة فى محيط الانسان وهذا معنى قول البوصيرى فى مدحه للرسول ﷺ :

لم يمتحنا بما تعيا العقول به … حرصا علينا فلم نرتب ولم نهم

الحادى عشر : أن تحكيم المعتزلة للعقل فى السمعيات التى صح سندها يعنى تراجع عقولهم عن إيمانها بالنبوة وصدق المخبر فايمانهم مموه وتسميتهم به ادعاء يوضح هذا سيرة أسلافهم فمن أئمتهم ثمامة بن الأشرس لما رأى الناس يتراكضون ليلحقوا صلاة الجمعة قال لقرينه : ترى ما فعل هذا الاعرابى - يعنى محمداً ﷺ - بهؤلاء الحمير ، وهذه لا تخرج من قلب ملؤه الايمان .

الثانى عشر : أن الماديين من التجريبيين والوضعيين الذين يقولون لا نؤمن بإله غير منظور ولا ملموس ولا مذوق إلى آخر كلامهم محجوجون : بأن الأثير يملأ الفضاء ويبلغنا الضياء ويحمل الأصوات من وراء الجدار وهو غير ملموس ولا منظور ولا مذوق ولا مشموم ولا مسموع والمادة غير محسوسة ، وكذلك الموت والروح كل ذلك غير محسوس بالحواس الخمس ومع هذا فلم تهدر حقيقتها ، وان من ينكر حقيقة ما ذكرنا ينكر علما ضروريا .

ونقول لهؤلاء : ما أدركتموه هل له حقيقة ام لا ؟ فان قالوا له حقيقة نقضوا أصلهم إذ آمنوا بما لم تدركه حواسهم وإن قالوا لا حقيقة له كذبوا إذ بينت حواسهم أن له حقيقة .

الثالث عشر : أن الحواس أحقر من العقل فى تجاوز محيطها فان الفيء يتحرك فلا يحس أحد الناس بصراً تحركه إلا بعد نقلة طويلة .

الرابع عشر : ان مذهب (هيوم) وتأييدات الأبحاث العلمية الحديثة تقضى بأن كافة العلوم حتى الرياضيات الدقيقة نسبية فى حقيقتها . والعلم يقنع برجحان كفة الاحتمال دون ان يطالب بحقيقة مطلقة وفى هذا رد لدعوى من يقول اليقينيات من المجربات .

الخامس عشر : قال (كانت) : لايمكن بأية حال أن تكون التجربة هى الميدان الوحيد الذى تنحصر عقولنا فى حدوده فالتجربة تدلنا على ماهو واقع ولكنها لا تدلنا على أن هذا الواقع لابد بالضرورة ان يكون هكذا ولايكون على صورة اخرى .

السادس عشر : أن المعتزلة الذين نقدوا مرويات الصادق بعقولهم القاصرة لم يشككوا فى بيت من الشعر أو فى أثر يروونه عن أحد فلاسفة اليونان منذ آلاف السنين ولم يمتحنوه بمعيارهم العقلى .

السابع عشر : أن دعوة المعتزلة إلى الحرية كاذبة بدليل فرضهم آراءهم باستعداء الحكام يوم كانوا تحت سلطانهم الفكرى كما فى مسألة خلق القرآن .

الثامن عشر : أنه يصح قيام البرهان من الحسيات وقيام برهان من العقليات وقيام برهان من ذينك - كما قال لايبنتز - ولكن لكل برهان وظيفته ووقته ولا يجوز قصر النتيجة القطعية فى كل شىء على برهان واحد لأن لكل واحد خاصية .

التاسع عشر : أن لفظ الجلالة « الله » يدل على واحد وليس لفظ جنس وليس تحته نوع ولا فصل ومع هذا لا يدخله المذهب الاسمي فى الحقائق لأنه لا رصيد له من الحس والتجربة فالمذهب الاسمي ينكر وجود الله .

العشرون : أن الله لا يدخل فى قياس شمولى ولا تمثيلى حتى يدركه العقل فاذا كان العقل الذى يقدسه المعتزلة لا يعلم حقيقة الألوهية فلازمهم الالحاد ، والواقع أن إيمانهم صورى لتعطيلهم معبودهم من صفات الكمال .

الحادى والعشرون : أن الراحة فى الايمان بالسمعيات لأنها قامت على الاعجاز

والبراهين العقلية ، ولأن حسياتهم وتجاربهم لو عمرت عمر إبليس ماخرجت عن الكون ولما بلغت اللا محدود .

وبعد فهذه فلسفة المعتزلة العقلية التى أثرت فى مذهب ديكارت ، ولهم غير هذا بعض التجريبات البدائية ، ذكر الجاحظ أنموذجا منها ، وفلسفة الغرب فى القرون الأخيرة لمسألة القدر والجن لم تزد عن مناقشات المعتزلة لها ، وهم سلف الهدامين فى إنكار المعجزات والفيلسوف (هيوم) من خلفهم فى هذه المسألة ، وقد رد عليه (استيورت مل) ناقد المنطق الأرسطى وقد ذكر الأستاذ قدرى حافظ طوقان :

أن الجاحظ سبق بعض الفلاسفة فى هذا العصر فى ملاحظاتهم الدقيقة عن الانسان ومزاياه .

قال ابو عبدالرحمن :

مصادر هذا البحث الحيوان والبيان والتبيين للجاحظ ، والفصل للامام أبى محمد بن حزم ، والملل للشهرستانى والفرق وأصول الدين للبغدادى ، وفجر الاسلام وضحاه وظهره للدكتور احمد أمين والمنطق لجون ديوى ، ومعيار العلم والمنقذ من الضلال والقسطاس المستقيم والمعارف العقلية وكلها لأبى حامد الغزالى ، والبدء والتاريخ للبلخى ، ونهاية الأقدام للشهرستانى ، ومقدمة ابن خلدون ، وتاريخ الفرق الاسلامية للشيخ على مصطفى الغزالى ومقدمة نقض المنطق والعقل والنقل لابن تيمية وبعض الرسائل له ايضا والفكر الاسلامى الحديث للدكتور محمد البهى ، والعقيدة والشريعة ومذاهب التفسير الاسلامى وكلاهما للمستشرق اليهودى جولد تسيهر ، وتلبيس إبليس لابن الجوزى وتراث الانسانية لعدد من الكتاب ، وتاريخ المذاهب الاسلامية للشيخ محمد أبى زهرة والعلوم عند العرب لقدري طوقان ، والجاحظ معلم العقل والأدب لشفيق جبرى ، وتقريب المنطق لابن حزم ، وعيون الأنباء لابن أبى أصيبعة ومقالات الاسلاميين لأبى الحسن الأشعرى ، وتحت راية القرآن للرافعى وتاريخ الفلسفة الحديثة ترجمة عبدالمجيد عبدالرحيم وديكارت للدكتور عثمان أمين ، ولايبنتز للدكتور جورج طعمة ، والمعرفة للدكتور الشنيطى والله والتفكير فريضة إسلامية وكلاهما للعقاد ، وتأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ، ولزوم ما لا يلزم للمعرى ، وموقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين لفضيلة الشيخ مصطفى صبرى ، والروح لابن القيم ، والأحكام للآمدى ، وأصول الفقه للشيخ أبى زهرة ، وأصول الفقه للشيخ الخضرى ، وآخر دعوانا : أن الحمد لله رب العالمين وسلام على عباده المرسلين .

قصتى مع ديكارت وقضية الشك الديكارتي

سينكر عليّ بعض إخوانى ولعى بفلسفة « ديكارت » وترديدي لها ، لأن فى حقائق ديننا غنى عنها ولأن الفلسفة لم تكن طالع خير فى تاريخنا المجيد وإننى مجيب عن ذلك بأن اقتناعنا نحن المسلمين بيقينية الحقائق الدينية أمر لالبس فيه ، فأخبار الوحيين حقائق يقينية قطعية نهائية نتهم فيها أى فكر مهما عظم ونتهم فيها كل منهج يفرض التعارض بين المعقول والمنقول وبين المنقول وحقائق العلم القطعية .

ولكن هل معنى اقتناعنا بحقائق الدين ينافى حرصنا على الفلسفات التى تؤيدها أو تعارضها . إن واجبنا كبير فى نشر العقيدة وتثبيتها فى نفوس وعقول الكثيرين من شبابنا الذين قرأوا كثيرا عن فلسفة الماديين والتجريبيين وعن اعتراضات نقاد الحقائق الدينية وكادوا يفتتنون بها ، ولن يتهيأ واجب نشر العقيدة وتثبيتها مالم نواجه تلك الفلسفات وجها لوجه بحقائق هذا الدين .

الاقتناع الحق بهذا الدين أن نواجه كل مذهب يجهل عقيدتنا بحقيقة الدين فان أشحنا بوجوهنا غاضبين عن تيار الفلسفة ، وجعلناه يعبر إلى أذهان شبابنا وبنى ملتنا دون أن نضع حقائق الدين سداً منيعا يقف مد ذلك التيار فانما نكون حقا غير واثقين بحقائق ديننا ، بل كان معنى ذلك أننا مقتنعون بأن الدين عاجز عن مواجهة الفلسفة البشرية المسكينة .

ولست مغربا فى هذا الادعاء فأقرب دليل لى هو واقعنا التاريخى ، فكلما شوشت الفلسفة على حقائق العقيدة أتاح الله مجددين يجلون صدأها ، ويرفعونها بيضاء نقية تسر الناظرين .

وهؤلاء هم المجددون حقا من أمثال ابن حزم ، وأبى حامد الغزالى من بعض الوجوه وشيخ الاسلام ابن تيمية ، وغيرهم كثيرون .

والتجديد ـ أعزك الله ـ ليس غربة ، فالذين يدعون إلى استبعاد حقائق الدين وتأويلها بما يعلمون يقينا أنه ليس مرادا للشارع ، ليسوا مجددين ولكنهم مستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير ، والذين يلهثون وراء النصوص ويحملونها مالاتحتمل لتأييد آراء

فلسفية أو مكتشفات علمية لم تكن موضع جزم بعد ليسوا أيضا بمجددين ولكنهم مغربون ومشتطون ، وهؤلاء وأولئك مهزومون روحيا جاهلون بطبيعة هذا الدين . لابد من الثقة بهذا الدين وشرح وجهته .

ولابد من الاقتناع بهذه الأمة وأنها خير أمة أخرجت للناس وأن واجبها أن تكون فى الطليعة لا الأمعية والتبعية إذا كان منطلق المصلح من هذه الأصول فهو المجدد حقا ، وحذار أن نخدع بتجديد لايكون على هذه المثابة .

قلت : أقرب دليل لنا على أن حقائق الدين لابد أن تلاقى كل فكر مهما كان جبارا وعتيدا وجها لوجه من واقع تاريخنا ، فلولا عظمة أولئك المجددين الفكرية رحمهم الله لكان الدين كما يقول الملاحدة يقين العجائز والعوام ، والحمد لله الذى وقى إسلامنا من الخرافة التى قذفت بالمسيحية من شاهق ، والسر فى ذلك والله أعلم أن الله ضمن لنا حفظ هذا الدين بقوله : « إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون » ، أما المسيحية واليهودية فوكلها الله إلى المسيحيين واليهود أنفسهم بقوله تعالى : « بما استحفظوا من كتاب الله » .

وأما القول : بأن الفلسفة لم تكن طالع خير فى تاريخنا المجيد فحق ، ولكن يلاحظ أنها اليوم طالع خير على أوربا من بعض الوجوه .

فكيف نوفق بين حالها فى واقع مطمور وحاضر مشهود ؟ لن يتم التوفيق بين هذا وذاك مالم نتيقن أن الفلسفة ليست شرا لذاتها ، وليست خيرا لذاتها لقد كانت شرا فى الماضى لأنها ميتافيزيقية بحتة بددت العقل البشرى المخلوق المحدود خارج إطاره فانبث هباء لايحصل منه شيء . لقد كانت صراعا عنيفا فى إثبات النفس واستكناهها وخلودها ، وفى وجود الله ووجود الممكن ، ثم كانت تصطدم بمقررات الدين اليقينية ، فلاقتها صلبة منيعة غير مستسلمة ، فطال الجدل ولم يحصل الاقتناع وحق للشاعر أن يقول :

برح بي أن علوم الورى اثنان ما إن فيهما من مزيد
حقيقة يعجز تحصيلها وباطل تحصيله مايفيد

ومن ثم وجدت عقدة التكافؤ فى الأدلة التى قال بها الشكاك فلم يروا أن حقيقة ماينهض لها دليل .

كانت عقدة الشكاك سخافة وبلادة وقصورا فكريا ولكنها سميت فلسفة !!

أما ماينبغى أن تندفع فيه الفلسفة إلى أبعد غاية من الطبيعيات والرياضيات

والكشوفات العلمية وتوسيع نطاق الاستقراء والتجربة فهذا لم يحدث فى فلسفتنا الماضية وماحدث فهو إرهاصات لم تكن كفتق الفلسفة الحديثة .

وإذ اتضح أن اقتناعنا بحقائق الدين يحتم أن نواجه بها كل فكر مهما كان جبارا أو عتيدا وإذ اتضح ان الفلسفة ليست شرا مطلقا فليس لأحد الحق بأن يؤاخذنى بهذا الاعتناء بفلسفة ديكارت التى أتوصل بها الى اثبات وجود الله سبحانه وتعالى ردا على الوجوديين الذين ينكرون وجود الله ولا يقبلون منى النصوص الشرعية ، ولكننى مؤاخذ حملة العلم الشرعى فى عدم الاحاطة بذلك لأمور :

أولها : أن حملة الشريعة لن يستطيعوا نشرها والاقتناع بها مالم يكونوا ملمين ببعض الفلسفات التى تعين على ذلك . كوسيلة للاستمالة لا غاية .

وثانيها : أن فلسفة ديكارت تواكب الايمان بالدين وتنصر العقيدة ، وإننا واجدون فيها مددا لتحصين العقيدة لافى جوهر فلسفته فقول الله أصدق ولكن فى منهجها ومسلكها .

وثالثها : أن ديكارت أبو الفلسفة الحديثة كلها وهذا التعبير يغنينا عن القول بأنه كبير الأثر فى الفلسفات التى تليه فلابد من تمحيص هذه الفلسفة ومعرفة مالها وماعليها وإن ديكارت المفكر العالم تميز بفلسفة فى الرياضيات والطبيعيات إلا أن هذه معارف لا أحسنها وتحقيقها موكول الى المختصين وله فلسفة فكرية تتعلق بمنهج البحث والتأليف ووجود الله وخلود النفس ومناشبه ذلك من المباحث الميتافيزيقية ، واننى مقتصر على ناحية واحدة من نواحى فكره الفلسفى هى مسألة البحث عن اليقين الذى توسل إليه بالشك لأن عناصر فلسفته منبثقة من هذا المنهج فالذى يهمنا من ديكارت فلسفته ولكننى موجز بعض الأسطر عن حياته .

موجز تاريخ حياته :

ولد ديكارت سنة ١٥٩٦م بقرية صغيرة بفرنسا وتلقى تعليمه الأول فى كلية يسوعية فلم يرض عن مقرراتها لأنها تلقين لآراء القدماء وعدم الرضا بالاتباعية هيأ فكره لطلب اليقين بغير طريق التلقين والتقليد ، وقد ألف قواعد لهداية العقل عام ١٦٢٨م ولم يتمها ولم ينشرها إبان حياته ، وقد بسط فى هذه القواعد لأول مرة منهجه الذى أراد به أن يكون منهاجا للفلسفة والعلم معا .

وفى عام ١٦٢٤م أتم تأليف رسالته « العالم » ودفع بها إلى المطبعة فلما سمع بادانة

البابا لجاليلو بالمروق عن الدين لقوله بدوران الأرض سحب كتابه من المطبعة لأنه يقول بذلك أيضا فى كتابه المذكور .

وفى عام ١٦٤١م نشر تأملاته فى الفلسفة الأولى مع ست رسائل وردت اعتراضا عليه وفى عام ١٦٤٩م ذهب الى استوكهلم بالحاح من ملكة السويد ليعلمها الفلسفة وقد أصيب بالتهاب رئوى نتيجة للمناخ ألسويدى فمات فى يوم ١١ فبراير عام ١٦٥٠م .

وكان ديكارت مخلصا لعقيدته الكاثولوكية ، وكان عالما طبيعيا ورياضيا مبتكرا وأول من وصفه بأبى الفلسفة الحديثة فلاسفة الألمان وعلى رأسهم « هيجل » و « شلنج » .

عناصر الشك الديكارتى :

لا مراء أن الشك أقدم من ديكارت والشكاك السوفسطائيون وجدوا فى العصر اليونانى فكان منهم منكرة الحقائق والمتوقفة وإنما وجدت عقدة الشك ـ بنوعيها ـ بفعل القوة الجدلية والتمويهات المغلطائية فى البراهين وهى الآفة التى تبدد فيها الفكر منذ عرف المسلمون الجدل حتى أن بعض أئمة المتكلمين تحدث عن نفسه بأنه يستلقى فى الليل على قفاه ينظر فى حجج هؤلاء ثم ينقضها بحجج أولئك ويعيد الكرة مرة ومرة حتى يطلع الفجر وهو لم يصل إلى حقيقة وكثيرا مااستعذب شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله ـ ترديد بيت الشاعر :

حجـج تهافـت كالزجـاج تخالها حقـا وكل كاسر مكسور

والمتكلمون عادة هم أكثرالناس تنقلا فى الفكر لايثبتون على مذهب معين . وهذا الامام أبوالحسن الأشعرى يعلن العداء لمذهب المعتزلة . وقد كان معتزليا أربعين عاما فينقض مذهبهم بعظمة فكرية جبارة ويحضر أئمة المعتزلة لمناظرته فيتناولهم واحدا واحدا بالمناظرة ويقومون على ان يعودوا فى جلسة ثانية فلايعودون فيكتب أبوالحسن على بابه (فروا) ، ولكن أباالحسن الذى كان معتزليا ثم أشعريا : كان أخيرا شاكا ، لأن آخر مؤلفاته « التدليل على تكافؤ الأدلة » ناقشه ابن حزم فى آخر كتابه الفصل وقال إنه مذهب الطبيبين اليهوديين إسماعيل بن يونس الأعور وإسماعيل بن القراد وقد ناظرهما ابن حزم فى مجلس من مجالسه التى ناظر بها اليهود فى الأندلس ، ومقرر مذهبهم أنه لايمكن تغليب مقالة على مقالة بل دلائل كل مقالة مكافئة لدلائل سائر المقالات ، وكل ما ثبت بالجدل فانه بالجدل ينقض فيلزم التوقف عن الأخذ بأى رأي أو مبدأ ، وقد ناقشهم أبومحمد طويلا وقال :

إن جهل من جهل وتوقف من توقف ليس حجة على علم من علم ويقين من تيقن ، والحق فى جهة واحدة ولابد . والصواب مارجع الى محصلات العلم الغريزية فى الانسان .

وقصارى القول :

ان الشك السوفسطائى انما تولد من الجدلية التى يكون فيها تمويه الحجج وزخرفتها فيبدأون بالنظر والاستدلال وينتهون الى الشك والتوقف .

وهناك شك ابتدائى توسلى مصطنع مفتعل وهذا هو الشك الديكارتى ، وقد فلسفه المعتزلة قبل ديكارت فكان هو الشرط الأولى للمعرفة عندهم فقالوا بشجاعة : ينبغى أن نبدأ فى كل معرفة بالشك والتحفظ حتى اذا وصلنا الى يقين كان يقينا معززا سليما وقد قال ابراهيم النظّام : لم يكن يقين قط حتى صار فيه شك ، ولكنهم غالوا فى استحسان الشك فقالوا : لايصح ايمان احد الا بالنظر والاستدلال ومن شرط الناظر المستدل :

أن يكون ولابد شاكا فى وجود الله وقد استدلوا بشك ابراهيم الخليل عليه السلام ـ فى قوله تعالى : « وإذ قال إبراهيم رب أرنى كيف تحيى الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى » ـ البقرة ٢٦٠ فقالوا : إن إبراهيم كان شاكا فى قدرة ربه فطلب الدليل ويؤيدون ذلك بما ثبت فى الصحيحين : « نحن أحق بالشك من إبراهيم » وبحديث : « ذلك محض الايمان » يعنى الشك ـ وبأن الله ذم المقلدين فى الاعتقاد الذين قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون ، ولأن الله حض ذوى الألباب على التعقل والتفكر ، وبأن الشك جبرية فكرية فلا يستطيع أحد أن لايشك وكل هذه الأدلة سطا عليها القصيمى براوغة إنشائية هزيلة فى الكلمة التى عنون لها بالعالم يشك والجاهل يستيقن ، والشك عند هؤلاء ليس معناه أن كل شيء باطل بل معناه عدم التسليم بصحة أى شيء قبل النظر فيه فالقسرية الاجتماعية للعقل وماكان مبنيا على الحدس والتخمين وماكان منشؤه العرف والعادة يجب ان يرفض كل ذلك ! وهذا الشك لايدوم إلا ريثما يتوسل به إلى معرفة يقينية فكل هذه العناصر الموجودة فى شك أهل الكلام هى المقومات لشك ديكارت بل ليس هذا الاتفاق فى المعنى فحسب بل ثمة اتفاق فى الألفاظ .

فالجاحظ لايقبل التصديق الا بما كان واضحا ولاريب أن اليقين عند ديكارت يعبر عنه اليوم بالأفكار الواضحة المتميزة ومن كل ماسبق نستخلص مايلى :

أولا : أن الشك عند ديكارت مصطنع يتوسل به الى معرفة حقيقة ما ومعناه : عدم التسليم

بصحة الشيء (مع احتمال صحته أو بطلانه) وليس معناه إبطال الشيء مطلقا ، ولا يعترف بمبدأ تكافؤ الأدلة التي كانت عقدة الشكاك السوفسطائيين .

ثانيا : أن الشك الديكارتي موجودة عناصره عند أهل الكلام تماما وفيه تشابه في المعنى واللفظ .

ثالثا : أن الشك السوفسطائي هدام لأنه لم يكن وسيلة إلى طلب الحقيقة ولكنه غاية في إنكار الحقيقة أو التوقف فيها وهو شك على إطلاقه حتى فيما قام دليله لأن الدليل لايقوم إلا بالجدل وماقام بالجدل فانه بالجدل ينقض .

بين أبي حامد الغزالي وديكارت :

لاحظ الكاتب الفرنسي شارل شومان أن عبارات ديكارت في كتابه « التأملات » مقاربة لعبارات الغزالي في كتابه « المنقذ من الضلال » قال أبوعبدالرحمن :

اصطنع أبوحامد مذهب الشك قبل ديكارت إلا أن الأول توصل إلى اليقين بمعارف العقل الفطري أو صافيات القرائح كما في تعبير أبي العلاء .

سريتم على غي فهلا اهتديتم   بما خبرتكم صافيات القرائح

وأبو حامد يذكر في مبدأ طلبه لليقين أن مايريده حقيقة هو ما ينكشف فيه المعلوم انكشافا لايبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ، ويجب أن يكون الأمان من الخطأ مقارنا لليقين مقارنة فلو تحدى مشعوذ يقينه بأن العشرة أكثر من الثلاثة وقال بل الثلاثة اكثر بدليل انني اقلب هذا الحجر ذهبا والعصا ثعبانا :

لم يورثه ذلك شكا وإنكارا .

وشك أبي حامد نجده فيما سماه بمداخل السفسطة في التماساته لليقين فيرى أن الحسيات والضروريات هي الجليات ، فلا مطمع في اقتباس المشكلات إلا منها ، ولكن ينتهي به طول الشك إلى استبعاد الثقة بالمحسوسات فأقواها حاسة البصر وهي تنظر الى الظل فتراه واقفا فتنفي حركته ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك وأنه لم يتحرك دفعة واحدة مباغتة بل على التدريج ذرة ذرة فلعله لاثقة الا بالعقليات التي هي من الأوليات كقولنا : العشرة أكثر من الثلاثة ، ولكن طول الشك ينتهي به الى استبعاد الثقة في العقليات ايضا لأن النائم يعتقد في النوم أمورا ويتخيل أحوالا فاذا استيقظ علم أنه لم يكن لجميع متخيلاته ومعتقداته أصل ، وبقي أبوحامد قريبا من شهرين بعد هذا التوهم على مذهب منكرة الحقائق ، ولكنه كاتم لذلك ثم شفاه الله وعادت نفسه إلى الصحة

والاعتدال وقذف الله في صدره أن الضروريات العقلية مقبولة موثوق بها على أمن ويقين وانتهى إلى أن طرق الباطنية في الكشف هي الموصلة الى اليقين .

وباستعراض مذهب ديكارت نرى صحة مقاربته للغزالي في جمله ومعانيه فديكارت يرى أن الحواس خداعة ، وليس من الحكمة الاطمئنان الى من يخدعنا ولو مرة واحدة وحتى مايحيط بديكارت من أشياء مادية يشك فيها لأنه يحس بمثلها في المنام فاذا بها وهم والطريق الى اليقين بعد هذا الشك : النظر بالعقل الفطري وبدائه العقل هي أصح المعارف واليقين المطلوب هو ماكان متميزا واضحا والمتميز الواضح هو الذاتي الضروري الذي لايقبل الشك وكل ماذكرنا هنا احتذاء لما ذكرناه آنفا ولاأدري هل هو وقع الحافر على الحافر أو أثر السابق في اللاحق ؟

الكوجيتو واليقين الديكارتي :

يعبرون عن صيغة ديكارت المشهورة : أنا أفكر إذاً أنا موجود بالكوجيتو وأكثر المتأدبين لم يفهموا هذه الصيغة حق الفهم وكيف كانت طريقا إلى اليقين في معارف كثيرة وإنني موضح ذلك .

يفترض ديكارت أنه لم يصح عنده شيء من الحقائق ألبتة لاحقائق الحس ولاالعقل ولاالتقليد والعرف كما لم يصح عنده بطلان شيء وحينئذ فهو شاك ، فأول حقيقة يقينية عنده أنه يشك ولو فرض أنه شاك في أنه يشك فسيظل من الثابت على نحو يقيني أنه يشك ، والشك نوع من التفكير فعنده حقيقة يقينية هي أنه يفكر وعنده حقيقة أخرى هي أنه موجود لأن غير الموجود لايفكر وهذا معنى قوله : أنا أفكر إذاً أنا موجود .

ومن هذه العبارة صاغ برهانه الوجودي في إثبات وجود الله أو ماعبر عنه بالكامل اللامتناهي وقد شرحت ذلك في غير هذا المبحث .

ديكارت والنهضة الحديثة :

قامت النهضة الأدبية في مصر منذ وقت أحمد لطفي السيد والدكتور طه حسين على عدة مناهج وتيارات أدبية من بينهاالمنهج التشكيكي الديكارتي وكان من بواكيره دراسات طه حسين للأدب الجاهلي والانكار لأعلام تاريخية والادعاء العريض في قضية الانتحال ، وقامت نهضة الاصلاح في الأزهر وفي مناهج البحث بواسطة جمال الدين الأفغاني ومحمد

عبده على المنهج إياه فتضافرت حملات التشكيك على صحاح الأحاديث وعلى حقائق الدين كنزول المسيح وصحة المعجزات وأن الله أهلك أصحاب الفيل بطير أبابيل ، وحمل الأستاذ محمد فريد وجدى على تلك الحقائق ببحوث له متتالية سماها (الدين فى معترك الشكوك) وكان هذا مذهب رجال الصحافة القدماء كالدكتور محمد حسين هيكل وقالوا إن الشيخ محمد عبده صاحب مدرسة أيدت سلطان العقل وقضت بالبداهة ، والدكتور عثمان أمين يذكر أنه عثر على جميع مؤلفات ديكارت فى مكتبة محمد عبده بنصوصها الفرنسية وله تعليقات على التأملات .

وقفـــات :

فى تلمسنا لعناصر الشك الديكارتى رأينا : أن مذهب المتكلمين يوجب تقدم الشك على الايمان ، وأن إيمان المقلد لايصح .

قال أبو عبدالرحمن :

اصطناع الشك توسلا به إلى اليقين جائز مادام الظن قويا بين احتمالين ، أما أن أصول الدين كوجود الله وثبوت النبوة والمعارف البدهية لابد أن يتقدمها شك فمن أفسد الآراء التى يدفعها الشرع والنظر لأن أصول الدين قامت على التأمل العقلى والشواهد الكونية والمعجزات والخوارق والغريزة الفطرية ، وكل مولود يولد على الفطرة ، وغريزة الفطرة هى إيمان القلب أولا وإيمان القلب مقدم على يقين العقل لأن يقينه إذا لاحت له البراهين فى الأمور النظرية مبنى على ضعف الأدلة المقابلة فغاية يقينه تمسكه بالراجح مع احتمال المرجوح ، أما القلب فايمانه فطرى ضرورى فلايمكن أن يتحول الايمان الى القلب وهو يحتمل مرجوحا ، ولاغضاضة اذا قدمنا إيمان القلب الفطرى على إيمان العقل النظرى لأن العقل والقلب غريزتان مخلوقتان ولأن الضروريات مقدمات على المكتسبات وأكبر الناس إلحاداً لم يتحول إلى الالحاد إلا بعد نزاع مع فطرته ، وكل دليل نظرى يصادم الفطرة فلاوزن له من الحق وهذا مشاهد فى انحرافات العصر اليوم المصادمة للفطرة مهما كان حظها من النظر .

ومما يلاحظ أن ملاحدة الغرب الذين بلغوا الغاية فى الذكاء والجدل لايستطيعون أن يثبتوا أدلة على عدم وجود الله ولكنهم يبنون إلحادهم على عدم العلم بوجود الله وليس العلم بعدم وجوده ، والقانون الذى يسلم به العقلاء أن عدم العلم بالشىء لايساوى العلم بعدمه

فاذا كان الايمان بالله فطريا ولاأقوى من دليل الفطرة وكان الالحاد بناءً على عدم العلم فان الايمان حينئذ يقينى ومستنده العلم بوجود واجب الوجود فلا يجوز أن يطلب الشك فيه لأن الشك فى هذه الحال يكون توسلا للشك نفسه مع أنهم لم يصطنعوا الشك إلا للتوسل به إلى اليقين ومما تجب ملاحظته :

أن الله حد للتكليف سنا معينة هى البلوغ ، وحين البلوغ يكون عقل الانسان قد تهيأ لفهم الدلائل ، فأى عامى لاتدفعه فطرته وعقله إلى النظر فى نفسه وفى الآفاق المكتنفة له وفى خلق السموات والأرض والجبال والابل ؟ يلتمس فى كل ذلك آثار وجود الله وهى أدلة قريبة المأخذ ـ فكيف ـ مع هذا ـ يقال : إن إيمان العوام تقليد ؟!

أما استدلال المتكلمين على وجوب الشك بنصوص الدين فهو ادعاء باطل لأن المأثور من دعاء الرسول ﷺ استعاذته من الشك والشرك والله سبحانه يقول : « أفى الله شك » وهى أبلغ صيغة فى التعجب والإنكار ، ومذهب الجمهور أن إبراهيم لم يشك فى قدرة الله ، لأنه قال للذى حاجه « ربى الذى يحيى ويميت » ولأنه نبى معصوم ولأن سؤاله عن كيفية الإحياء « رب أرنى كيف تحيى الموتى » ومعنى هذا أنه يعلم أن الله قادر على إحياء الموتى كما تدل عليه الصيغة لغة ، ومعنى قوله ـ ﷺ ـ « نحن أحق بالشك من إبراهيم » : أن إبراهيم لم يشك ولو شك لكنا أولى بالشك من باب التواضع لخليل الله عليهما الصلاة والسلام بدليل آخر الحديث فقد جاء فيه :

« ولو لبثت فى السجن مالبث يوسف لأجبت الداعى » وهذا من باب تواضعه ﷺ لمن سبقه من الأنبياء وقوله ﷺ : « ذلك محض الايمان » ليس راجعا لنفس الشك بل إلى التهيب من النطق به لأنهم شكوا للرسول ﷺ خواطر إبليسية تلوب بأذهانهم يهابون أن ينطقوا بها فقال ﷺ : « ذلك محض الايمان » أى تهيب النطق بها ، وأماذم من يقولون : إنا وجدنا آباءنا على أمة .. فلأنه ليس لهم دليل إلا التقليد ولكن لو سئل أحد عوام المسلمين عن سبب إيمانه لقال لأن الله خالقى ورازقى ومالكى وخالق هذا الكون ، وأما مدح الله لأولى الألباب والحث على التفكير والتعقل فليس هو مدح للشك أو دعوة إليه ، ويعجبنى هذا الاحتجاج فى شك إبراهيم الخليل ـ عليه السلام ـ للشيخ محمد رشيد رضا يقول : مامن أحد إلا وهو يؤمن بأمور كثيرة إيمانا يقينيا وهو لايعرف كيفيتها ويود لو يعرفها ، فهذا التلغراف الذى ينقل الخبر من المشرق إلى المغرب فى دقيقة واحدة يؤمن به

الناس ويقل فيهم العارف بكيفية نقله للخبر بهذه السرعة .. أفيقال فيمن طلب بيان هذه الكيفية إنه شاك ؟! .

ومما تجب ملاحظته أن الشك لايجوز فيما نهضت حجته وإلا لكانت بلبلة فكرية ، كما يجب أن يلاحظ دعاة الاصلاح الذين جعلوا العقل حكما على نصوص الدين أن العقل مخلوق كأى حاسة محدود بزمانه ، وأن معارفه تقوى ويقوى إدراكه كلما اكتشف جديدا فى هذا الكون فترقي معرفته علامة نقصه ، ومن أراد ثلج اليقين فليراجع كتاب العقل والنقل لابن تيمية وكتاب موقف العقل للشيخ مصطفى صبرى .



الشك الديكارتي

وجد السوفسطائيون فى العصر اليونانى ، فكان منهم : منكرة الحقائق جملة (العنادية) ، والمتوقفة (اللا أدرية) والمغلطائية (العندية) القائلون : الانسان مقياس الأشياء على ماتبدو لى أنا ، وعلى ماتبدو لك أنت : أنا إنسان وأنت إنسان ، فالحقيقة تتغير بتغير الأفراد (١) وإذن فالحق حق عند من يعتقده .

وعقدة السفسطة ـ عند هؤلاء ـ عقدة (التكافؤ فى الأدلة (٢)) .. بسبب شدة الجدل الفلسفى ، فلما جاء (سقراط) وضع منهج (التهكم والتوليد) ، فكان يناقش السوفسطائى فى تبسط حتى يوقعه فى التناقض والحرج . ثم يلقى عليه أسئلة مرتبة ترتيبا منطقيا ، فيتوصل إلى الحقيقة ـ على رغمه ـ بذاته . (٣) ومن أدلتهم : أن ماثبت بالجدل ، فالجدل ينقضه .

قال أبو عبدالرحمن : لست أرى ضرورة لاستعراض أدلتهم ومناقشتها ، مادام أن علم المنطق وضع لعصمة الذهن من السفسطة فقد وضع أرسطو قوانين العقل لحماية الذهن من تلاعب السوفسطائية .. وهى : قانون الذاتية (الهوية) . وقانون عدم الجمع بين النقيضين ، وقانون عدم ارتفاعهما (٤) وليس شك ديكارت شكاً نهائياً هداماً ناتجاً عن عجز فكرى ، وتبلد ذهنى .

والمنقول عن المعتزلة إيجاب البدء (فى كل معرفة) بالشك والتحفظ ، ليتم الوصول إلى يقين معزز سليم ، ولهذا كان الشرط الأول للمعرفة عندهم الشك ، لأنهم لايصححون

---

(١) للتوسع فى معرفة السفسطة راجع الفصل لشيخنا أبى محمد بن حزم ج ١ ص ٧ ـ ٩ وتلبيس إبليس لابن الجوزى ص ٤١ .. وتهافت الفلسفة لمحمود أبى الفيض المنوفى ص ٦٤ ـ ٧٠ .. والموسوعة الفلسفية المختصرة ترجمة فؤاد كامل وزملائه ص ١٩١ .. والمعرفة للشنيطى ص ٢٧ ..

ولقد أصبحت السفسطة علما على ماأخذ من مقدمات فاسدة . انظر على سبيل المثال : التقريب فى علم المنطق لشيخنا ابن حزم ص ١٩١ .

(٢) عن تكافؤ الأدلة راجع الفصل لابن حزم ج ٥ ص ١٩٣ ـ ٢٠٦

(٣) المعرفة للشنيطى ص ٧٢ ـ ٧٣

(٤) راجع : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام للدكتور على سامى النشار ص ١٤٠ ومابعدها .

الايمان إلا بعد نظر واستدلال ، فالنظر قبل المعرفة ، والناظر فى حالة شك (ولابد) . قال النظّام : لم يكن يقين قط ، حتى صار فيه شك (٥) .

قال أبو عبدالرحمن : لقد نقبت عن أدلة أهل الكلام وأدلة معارضيهم ، فاستصعبت تدوينها هنا ومناقشتها ـ بتقص ـ فاكتفيت بالاشارة الى بعض مراجعها ، وذلك لأمرين :

أحدهما : أنها أدلة متداخلة يصاب قارئها بالدوار ، وليس عند القارىء جلد على متابعتها . ويغنى عن استيعابها التركيز على ناحية واحدة هى : (تحرير محل النزاع) وهذا ماسنجتهد فيه .

وثانيهما : أننى أميل إلى مذهب (ديكارت) فى القول بأن الاكثار من الأدلة يضعفها ويجعلنا لانرى واحداً منها ذا قيمة (٦) . فيكفى أن يحرر الباحث برهانا يقينيا واحدا ويصونه من كل الاعتراضات وذلك أدنى للاقناع ، وأبقى للجهد .

قال أبوعبدالرحمن : وتحرير محل النزاع* أن نقول : الغرض من الشك الوصول إلى يقين معزز سليم ، وموجب هذا اليقين :

أ ـ شرعى (أى عقلى بالشرع) (٧) .

ب ـ وعقلى مجرد .

---

(٥) إيجاب النظر والاستدلال وعدم تصحيح إيمان المقلد مذهب المعتزلة ووافقهم الامام محمد بن جرير الطبرى ـ كما فى الفصل للامام ابن حزم ج ٤ ص ٥٩ ـ وخالفهم جمهور الفقهاء والعلماء وانظر أدلة هؤلاء وأولئك فى : شرح الأصول الخمسة لعبدالجبار ص ٢٩ ـ ٧٢ .. والفصل لشيخنا أبى محمدبن حزم ج ٤ ص ٥٩ ـ ٦٨ .. والارشاد للجوينى ص ٣ ـ ١٣ .. والمواقف للايجى ج ١ ص ١٨٩ ـ ٢٨٨ .. والنبوات لابن تيمية ص ٤٢ ومابعدها وفيها اسباب ميل بعض المتكلمين من الحنابلة الى القول بوجوب النظر والاستدلال .. ونتائج المذاكرة حاشية المسامرة لقاسم بن قطلوبغا ص ٢٤٣ ـ ٢٤٦ .. وفلسفة الفكر الدينى بين الاسلام والمسيحية للويس غردية وج قنواتى ج ٣ ص ١٠١ ـ ١١٥ وهو مهم وفيه إحالة إلى عدد من المصادر المهمة .. كما ان كتيب (الأدلة القواطع والبراهين فى إبطال أصول الملحدين) للشيخ عبدالرحمن بن سعدى المستل من كتاب التأسيس لابن تيمية : كله رد على مذهب التجرد والشك .

(٦) راجع إهداء ديكارت تأملاته إلى العمداء العلماء بكلية أصول الدين ص ٣٣ ـ ٣٤ .

(٧) أرى أن الناس يغلطون فى قولهم : عقلى ، وشرعى .. والصواب ـ عندى ـ أن يقال : عقلى وغير عقلى .. والعقل أنواع : عقلى بالشرع وعقلى بالحس وعقلى بالالهام وعقلى بالفطرة وعقلى مجرد ، وهو القضايا الذهنية الخالصة التى لاتعتمد على الوجود فى الخارج كمبادىء العقل الأولى ، وهى الأفكار الخالصة .. وقد ذهب (لوك) و (هيوم) إلى أنها منبثقة من الحس .. وأيما كان الخلاف : فانه يثبت بها مالايدرك بالحس كمسائل الماورائيات (الميتافيزيقا) .

ومعنى قولنا : موجب شرعى : أن نحتكم إلى النص الشرعى ، لاإلى غيره ، ولقد تقرر عندنا فى الشرع أمران :

أولهما : أن اليقين الفعلى غير شرط فى العبادات وانما يكفى اليقين الاعتبارى ـ أي أن نجتهد ، ولايشترط أن نصيب ، فمن كان عاجزا عن الاجتهاد وقلد مشهودا له بالامامة فى الشرع فعمله سيؤدى إلى يقين معتبر شرعا ، لأنه سلك الطريق الشرعى .

فما بالنا ـ إذن نزيف إيمان المقلدين ، والشرع (الذى نوجب باسمه) لم يزيفه ؟ .

هذه واحدة .. كما أن إيمان العوام تقليد للنصوص الشرعية وهى التى اقتضت منهم الايمان فاستجابوا لها فكيف نقول : إن إيمانهم مزيف ، ونحن نوجب الشك باسم الشرع ، مع أن الشرع طلب منهم الايمان ؟ .

وثانيهما : أن الشرع الذى نوجب باسمه حذر من الشك ومدح المستيقنين ، ولانعلم فى النصوص نصا يوجب الشك أو يستحسنه .

وقد وردت نصوص شرعية غلط بعض المتكلمين فى فهمها ، ثم جاء القصيمى وبنى عليها بحثا سماه : (العالم يشك والجاهل يستيقن) فى كتابه : هذا الكون ماضميره ص ٢٤٩ ـ ٣١١ .. ومن تلك النصوص : قوله تعالى : (وإذ قال إبراهيم رب أرنى كيف تحيى الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى) البقرة ٢٦٠ .. قالوا : إن إبراهيم كان شاكا فى قدرة ربه فطلب الدليل .. ويؤيدون ذلك بما ثبت فى الصحيحين : (نحن أحق بالشك من إبراهيم) .. وبحديث : (ذلك محض الايمان) .. قالوا : يعنى الشك .. وبأن الله ذم المقلدين فى الاعتقاد .. الذين قالوا : إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون .. ولأن الله حض ذوى الألباب على التعقل والتفكر .. وبأن الشك جبرية فكرية ، فلايستطيع أحد ألا يشك .

قال أبوعبدالرحمن : استدلال المتكلمين والقصيمى على وجوب الشك ـ بنصوص الدين ـ إدعاء زائف ، لأن الثابت عن رسول الله ﷺ الاستعاذة من الشك والشرك . والله سبحانه يقول : « أفى الله شك » وهى أبلغ صيغة فى التعجب والانكار .. ومذهب المسلمين : أن إبراهيم لم يشك فى قدرة الله ، لأنه قال للذي حاجه : ربى الذي يحيى ويميت ولأنه نبى معصوم . ولأن سؤاله عن كيفية الاحياء : رب أرنى كيف تحيى الموتى .. ومعنى هذا : أنه يعلم أن الله قادر على إحياء الموتى كما تدل عليه الصيغة لغة .. ويعجبنى

هذا الاحتجاج للشيخ محمد رشيد رضا : (مامن أحد إلا وهو يؤمن بأمور كثيرة إيمانا يقينيا وهو لايعرف كيفيتها ويود لو يعرفها ، فهذا التلغراف الذى ينقل الخبر من المشرق إلى المغرب فى دقيقة واحدة يؤمن به الناس ويقل فيهم العارف بكيفية نقله للخبر بهذه السرعة .. أفيقال فيمن طلب بيان هذه الكيفية : إنه شاك ؟) .

ومعنى قوله ﷺ : (نحن أحق بالشك من إبراهيم) : أن إبراهيم لم يشك ، ولو شك لكنا أولى بالشك .. من باب التواضع لخليل الله عليهما الصلاة والسلام ـ بدليل آخر الحديث فقد جاء فيه (ولو لبثت فى السجن مالبث يوسف لأجبت الداعى) .

وهذا ـ أيضا ـ من باب تواضعه ﷺ لمن سبقه من الأنبياء . وقوله (عليه السلام) : (ذلك محض الايمان) : ليس راجعا لنفس الشك ، بل إلى التهيب من النطق به ، لأنهم شكوا للرسول (عليه السلام) خواطر إبليسية تلوب بأذهانهم يهابون أن ينطقوا بها ، فقال ـ (عليه السلام) : (ذلك محض الايمان) ـ أيْ تهيب النطق بها .

وأما ذم من يقولون : إنا وجدنا آباءنا على أمة فلأنهم قلدوا باطلا لا برهان له .. أما الدين فمعه برهانه فلا يضير الأخذ به تقليدا .

ولسنا مأمورين بالشك ، لأننا نتحدث باسم الدين ، والدين يخبرنا أن الله حق ، فلو أمرنا بالشك فيما يسميه حقا لكان عبثا ، وتعالى الله عن ذلك .. ولكننا مطلوبون باستيعاب براهين الحق ، لهذا نقول : إن مدح الله لأولى الألباب والحث على التفكر والتعقل يعنى طرد الشكوك بمطالعة البراهين ، وليس مدحا للشك أو دعوة إليه .

ومن تلقى براهين الدين بعقله قد تعن له شبهة تشككه فمطلوب منه أن يستعمل عقله فى دفع الشبه .. ولم يترك الشرع العقل مرسلا .. فلديه دلائل الشرع العقلية قمينة بدفع كل شبهة تعرض له ، فيجب أن نلاحظ الفرق بين شبهة تعن ويراد دفعها .. وبين شبهة يراد استجلابها . وإذن فالمؤمن بحكم الشرع مطالب بأن لايشك ، فان عنّ له الشك على رغمه فلديه دلائل الشرع العقلية ليستعمل عقله فى فهمها والاستفادة منها ..

قال أبو عبدالرحمن : لايجوز أن أتصور عقلا : أن الشرع يؤيد الشك ، لأن دعوى الشرع : أن الله موجود ، وقد نصب على هذا الوجود براهينه ، وهو يريد من الناس أن يؤمنوا ، فهل يعقل أن يقول : شكوا قبل أن تؤمنوا ، مع علمه بأن الشك طريق غير مضمون ؟ . فربما كفر الشاك .

فلم يبق إلا أن يقول : آمنوا وهذه براهين ماتؤمنون به . فان قيل : جائز تصور هذا عقلا ، لأن الشرع واثق ببراهينه فجواب أبى عبدالرحمن : أنه لايجوز تصوره . لأن الشرع لايثق بمقدرة عقولنا على استيعاب الحق .. والأمر باتهام العقل فى الدين جاء من هذا الجانب .

ولقد حد الله للتكليف سنا معينة هى البلوغ ، وحين البلوغ يكون عقل الانسان قد تهيأ لفهم الدين ببراهينه .. فبان الغرض من نصب الشرع للبراهين ، وبان الغرض من نهيه عن الشك .

فان كان موجب الوصول إلى اليقين التام عقليا مجردا (بمعنى أن أقول : الشرع يوجب عليَّ اليقين .. وعقلى يريد منى أن أشك لآخذ الشرع أو أتركه عن قناعة) فلا حجر على العقل ، فله أن يشك ويفكر ، ثم إن شاء فليؤمن وإن شاء فليكفر .. ولكن يترتب على هذا : أن شكه هذا غير متعبد به ـ خلافا للمعتزلة ـ بل يأثم شرعا إن توصل بعقله إلى الكفر أو التوقف الطويل .. ويجب عليه عقلا إذ شك : أن ينظر فى براهين الاسلام ويتقصاها ، لأن النظر عقلا يقتضى تقصى جميع وجهات النظر ، وعليه أن يتجرد من الهوى والعرف والعادة ، ولايستكمل بعقله ، فان استوفى جميع هذه الشروط فمضمونة له السلامة وهذه دعوى برهانها التجربة ، لأننا نزعم أن كل ملحد دخل عليه الخلل فى نظره : إما من عدم تقصيه ، وإما من تحكم العرف والعادة فى عقله ، وإما لعناده ومكابرته ، وإن أخل بشيء من هذا فهو مؤاخذ عقلا .

قال أبو عبدالرحمن : ودعوانا أيضا : أن الشرع ثبت بما يقنع به العقل كالمعجزة والتواتر والتجربة والمبادىء الفطرية . إلخ فليكن حكم الشرع : حكم العقل وحكم الشرع : ألا نشك .

فليكن حكم العقل عدم الشك فيما هو ثابت بالعقل ، وإلا تناقضت المعقولات ، وليكن حكم العقل : ألا يترك لعقل الفرد النظر المجرد ، لأن العقل نور فطرى لايكمل عند الناس جميعهم .. فالايجاب للعقل الكامل لا للعقل الفردى ، وكمال العقل يستفاد من عدة عقول والايجابية فى قول الله تعالى : (قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين) ومن كان يؤذيه الاستدلال من القرآن فليأخذ الآية على أنها حجة عقلية بغض النظر عن مصدرها ، فطلب البرهان إيجابية والشك فى كل شيء سلبية ، ذلك أن مالم يصح برهانه فعليَّ أن

أطالب ببرهانه .. أما ماصح عندى ببرهانه فلايجوز لى اصطناع الشك فيه فان زاحمنى الشك وجب عليّ النظر .

فتحرير محل النزاع إذن أن نفرق بين الوجوب الشرعى والعقلى المجرد ، ونعرف أن ماوجب شرعا واجب عقلا ، لأن الشرع من المعقولات .

والمعقولات لا تتعارض .. ولنفرق بين شك طالب ، وبين شك مطلوب .

وقصارى القول : أن الشك الذى يجب بالعقل المجرد لا يعنى سوى إلحاح العقل على معرفة الحقيقة ، فلا غبار على هذا ، وفى الشرع ما يرضى الحاح العقل .

أما إيجاب الشك عند المعتزلة ، فهو إيجاب الارادة لا إيجاب العقل نفسه ، لأن إرادة الانسان تتحكم فى عقله فيستطيع أن يستعمله ، ويستطيع أن يعطله ، فإن انبعث الشك من العقل من غير تحكم الارادة فليعالج شكه بمنطق ، ولا يستكمل بعقله بل يجادل أهل العقول ، فإن النقاش لقاحها .

وإذن فلسنا نخشى على حقيقة الدين من توارد الشكوك ، ولكننا نخشى على العقول من الضياع ، قال البوصيري يمدح رسول الله ﷺ .

لم يمتحنا بما تعيا العقول به حرصا علينا فلم نرتب ولم نهم

وهناك من علماء المسلمين من اصطنع الشك قبل ديكارت كأبى حامد الغزالى . فكتابه (المنقذ من الضلال)[٨] حكاية لقصة شكه خلال شهرين ذهب فيهما مذهب منكرة الحقائق من الشكاك ، وكتم ذلك إلى أن شفاه الله فتوصل إلى اليقين بعد أن طارده فى شتى الفرق من متكلمين وباطنية وفلاسفة وصوفيين .. وارتضى أخيراً طريقة الصوفيين .. وقد لاحظ الكاتب الفرنسى (شارل شومان) أن عبارات ديكارت فى كتابه (التأملات) مقاربة لعبارات أبى حامد الغزالى فى كتابه (المنقذ)[٩] .

قال أبو عبد الرحمن : إنما يختلف الفيلسوفان (الشرقى والغربى) فى ثلاثة أمور :

أحدها ، أن الغزالى انتهى إلى الإشراق الصوفى . أما ديكارت فانتهى إلى الفكر فى صيغة (الكوجيتو) المشهورة .. فاكتشف حقائق يقينية معقولة .

---

(٨) طبع عدة طبعات أفضلها الطبعة التى حققها الدكتور عبد الحليم محمود

(٩) راجع تحت راية القرآن للرافعى ص ٢٣٢ .

وثانيها ، أن الشك عند أبى حامد نتيجة أزمة نفسية[١٠] ، أما ديكارت فقد اصطنعه وهو واثق من نفسه فى نصر يقينياته .

وثالثها ، أن فلسفة ديكارت فى التأملات فوق مستوى المقارنة بالمنقذ ، فى عملها وترتيبها وتنظيمها ، واستيعابها .

يقول (ديكارت) : من الواجب ألا أصدق أموراً تلوح لى بينة الفساد .. بل من الواجب ألا أصدق ما لم يبلغ مرتبة اليقين التام .

ولهذا فما تلقيته من الآراء فى حداثة سنى لا يلزمنى بيان زيفه ، فيكفينى أن أجد فيه سببا للشك فأرفضه ، لأننى لا أريد إلا اليقين التام[١١] .. إذا فسأوجه الهجوم أولا إلى المبادىء التى كانت تعتمد عليها آرائي القديمة كلها وفى طليعتها الحواس لأن كل ما تلقيته حتى اليوم وآمنت بأنه أصدق الأشياء وأوثقها : قد اكتسبته من الحواس أو بواسطتها[١٢] غير أنى جربت هذه الحواس فى بعض الأحيان فوجدتها خداعة ، ومن الحكمة أن لا نطمئن ـ كل الاطمئنان ـ إلى من خدعونا ولو مرة واحدة[١٣] فخداع الحواس سبب الشك فى صحة معارفها ومهما استعصت معارف الحس على الشك فليس لدي أمارات يقينية أميز بها بين اليقظة الحسية وبين النوم تمييزاً دقيقا[١٤] .

ويقطع دابر اليقين افتراضى بأن ما أحسسته : رؤيا كاذبة ، فلا بد ـ على الأقل ـ من التسليم بأن ما يتمثل فى النوم ـ كلوحات وصور ـ لا يستطاع تكوينها الا على غرار شيء واقعى وحقيقى ، إلا أن الشك لا يزال معى فما يدرينى لعل شيطانا خبيثا ماكرا قد استعمل مهارته لتضليلى ، فلتكن كل حسياتى أوهاماً نصبها الشيطان فخاخا لاقتناص

---

(١٠) ديكارت لعثمان أمين ص ١٤١ .

(١١) التأملات لديكارت ص ٥٧ ـ ٥٨ .. وكل ما نقلناه عن التأملات بهذا الفصل فهو بتصرف واختصار

(١٢) بين : (من الحواس) و (بواسطتها) فرق نجد بيانه فى تعليق الدكتور عثمان أمين بحاشية التأملات لديكارت ص ٥٨ .

(١٣) التأملات ص ٥٨

(١٤) التأملات ص ٥٨ ـ ٥٩ .

سذاجتي في التصديق ، لهذا يتعين عليَّ إذا أردت شيئا يقينيا مستقراً في العلوم أن يكون حرصي على الامتناع عن تصديق ما يكون الخطأ فيه جليا بينا[١٥] .

ومن دواعي شكي في الحسيات : أن آرائي القديمة المألوفة شغلت ذهني ـ على الرغم مني ، لطول إلفي لها ، فكان من الصواب افتراض بطلانها مرة في العمر ريثما يتيسر لي آخر الأمر : أن أوازن معتقداتي القديمة بالجديدة موازنة لا يميل رأيي فيها إلى جانب دون الآخر ولا يسيطر فيها العرف الفاسد والتقاليد السيئة[١٦] .

قال أبو عبد الرحمن : هنا نلاحظ أمورا :

١ ـ شك ديكارت توسلي ، لأنه سيصطنعه مرة في عمره ليصل به إلى اليقين .. وكذا نقول : لم يشك ديكارت بالفعل ، وإنما بذل جهده ليضع الأمور موضع الشك ، فشكه منهجي لا وجودي .

٢ ـ ضرورة الشك المنهجي لا تضطره إلى تزييف معارفه التقليدية ، ولكنه يرفضها لأدنى شك ، لأنه يريد يقينا تاماً .. ومعنى تام : لا يوجد فيه شك .

٣ ـ شك ديكارت يعارض قطعيات حسية ، فقمين أن ينساق عقله الى التصديق .. لهذا زعم أن آراءه التقليدية باطلة ، وليست مثار شك فحسب .. فافترض وجود شيطان ماكر استعمل مهارته ليضله[١٧] .

٤ ـ يؤخذ على ديكارت إسرافه في الشك ، لأنه عطل الحواس لخداعها .. والواقع : أن خداعها يقتضي الاحتراس منها ، ولا يقتضي تعطيلها كما أن المنطق ضمان من الخطأ في الاستدلال .

---

(١٥) التأملات ص ٦١ ـ ٦٣ .

(١٦) التأملات ص ٦٣ .

(١٧) إن أردت التوسع في هذا التأمل فراجع نصه بالتأملات ص ٥٧ ـ ٦٤ .. وتقديم الدكتور عثمان امين له في التأملات ص ٥٣ ـ ٥٥ وتقديم عثمان أمين للتأملات ص ١١ ـ ١٣ وديكارت لعثمان أمين ص ١٢٦ ـ ١٢٩ .. وديكارت لكمال يوسف الحاج ص ٧٧ ـ ٨٢ .. والمعرفة للشنيطي ص ٩٧ ـ ٩٨ .

ثم إن افتراض وجود شيطان يضله ويعبث بعقله وقوع في السفسطة ، ولهذا ذهب يوسف كرم إلى أن شك ديكارت حقيقي لا مخرج منه ـ أراد أم لم يرد ـ وليس مؤقتا[١٨] .

قال أبو عبد الرحمن : إسراف ديكارت في افتراض وجود شيطان مخادع من باب التنزل في الاستدلال ، وهو مقبول لو لم يخل بيقينه .. ولكن الواقع انه سيخل بيقينه على رغمه ، لأنه لا انفكاك له عن افتراض شيطان مخادع في كل ما وصل اليه من يقين ما دام أنه تنازل إلى هذا الحد .

والصواب : أن التنزل في الاستدلال يقبل إذا وثق المجادل بما سيردفه من حجج ، وكان تنزله لن يضر حججه المستقبلة ، وكان جاريا على مجادلة الخصم بمذهبه ، لأن ذلك أدنى للاقناع .

لهذا فمن واجب من يطلب الحقيقة أن يتجرد عن الاشياء التي آمن بها عرفا وتقليدا ليستقبل بفكره حجج النفي والاثبات ، ولا يطرح ما تطرق اليه الشك وإنما يطرح ما لم يرجح برهانه ، ويأخذ بما رجح برهانه ، فلتكن الكوجيتو هي الخطوة الأولى : أنا اشك ـ إذن أنا أفكر ـ إذن أنا موجود . فمهما شككت في أنني أشك فلا سبيل إلى الشك في أنني أفكر ، لأن الشك من مراتب الفكر .. فهنا اهتديت إلى يقين تام ـ أي لا شك فيه .

وخذ درجة من درجات اليقين ـ التي لم تكن يقينا عند ديكارت في تنزله : إني جالس قرب النار ، لابس عباءة المنزل ، بيدي ورقة ، فكيف أستطيع إنكار أن هاتين اليدين يداي ، وهذا الجسم جسمي ؟

يسرف ديكارت في الشك فيقول : (ينبغي أن أعتبر أني إنسان ، وأن من عادتي

---

(١٨) المقتطف عدد يوليه ١٩٤٢ ص ٢٠٢ قال أبو عبد الرحمن : لجلاء الحقيقة أقول : ثمة شك وجودي فعلي ، وثمة شك صوري منهجي ، وكل من هذين النوعين ينقسم إلى نوعين : شك لا انفكاك منه ، وشك مؤقت .. ونحن نقول : شك ديكارت منهجي مصطنع ، وليس حقيقيا ، الا انه ثابت لا انفكاك منه ، فأكبر يقين عنده اثبات وجوده لأنه يشك فهو مفكر ، والمفكر موجود .. ولو شك في أنه يشك لكان في نفس الوقت شاكا .. قال أبو عبد الرحمن : ما يدري ديكارت لعل شيطانا ماكرا أوهمه أن الشك ليس من الفكر .. وما يدريه لعل المفكر غير موجود وإنما الشيطان زيف عليه .. ولو لم يتنزل ديكارت إلى افتراض وجود الشيطان لكان له مخلص من شكه .

لذلك أن أنام ، وأن أرى فى أحلامى عين الأشياء التى يتخيلها المخبولون فى يقظتهم)(١٩) .

قال أبو عبد الرحمن : ما ثمة ما يحوجنا إلى هذا التنزل بل المنهج أن أقول : أستطيع جلاء هذا الشك ـ بالإيمان به أو بتزييفه ـ بأمر واحد ميسور هو : (تمييز حال اليقظة من حال النوم : بملاحظة منطق التصورات واتساق التفكير واتفاق المعانى مع الذكريات المحفوظة ، واتفاقها مع الأحكام العامة ، ومع قوانين العقل)(٢٠) .

وما رجح (بناء على هذه الأمور) فهو الحقيقة .. لا لأنه يقين تام ليس فيه أدنى شك ، وإنما لأن الشك فيه مرجوح .. فإن للظن الراجح حكم اليقين القطعى ، لأن الترجيح قانون عقلى ، واطراح المرجح كالترجيح بلا مرجح .. وكلا ذينك سفسطة .

٥ ـ الأحكام العقلية طائفتان :

أولاها : أحكام أقرر بها ـ إيجابا أو سلبا ـ : أن الأفكار الموجودة فى ذهنى مشابهة أو مطابقة للأشياء الموجودة خارج ذهنى .. فالنظر العقلى أثبت أن أفكارى متفقة مع ما هو موجود خارج الذهن كما لو حكمت : أن الصوت الذي أسمعه الآن صوت سيارة أو صوت بائع متجول .. وهذا النوع يقبل الشك ، لأن الحواس تغلط ، ولأننا ـ كما يقول ديكارت ـ قد لا نميز بين النوم واليقظة .

---

(١٩) راجع التأملات ص ٥٨ ـ ٦٠ .. والتشكيك فى حال اليقظة لا غموض فيه ، ولكن ديكارت لما ذهب إلى التشكيك فى وجوده لم يسلم من عقدة (الدور) لأن إثبات حالة وجوده وكونه نائما أو مستيقظا فرع ثبوت وجوده . يقول ديكارت : فلنفرض الآن أنا نائمون وأن جميع هذه الخصوصيات من فتح العينين ، وهز الرأس ، وبسط اليدين ، وما شابه ذلك : إن هي إلا رؤى كاذبة ، لكن لا بد ـ على الأقل ـ من أن نسلم بأن الأشياء التى تتمثل لنا فى النوم (كلوحات وصور) لا يستطاع تكوينها الا على غرار شيء واقعي وحقيقى .. وإذن فهذه الأشياء العامة كالعينين والرأس واليدين والجسم بأكمله ليست أشياء متخيلة بل هى واقعية وموجودة « التأملات ٥٩ ـ ٦٠ »

قال أبو عبد الرحمن : إذا كانت هذه اللوحات على غرار موجود عينى واقعى : حقيقة واقعية يقينية فإنما وصلنا إليها (بالأنا) فى رؤى النوم .. والأنا لم يثبت لنا وجوده بعد لأننا شاكون فى وجوده فكيف آمنا بأن الأجزاء الجسمية للأنا ثابتة على غرار موجود فى الخارج ، وذلك الأنا لم يثبت وجوده بعد ؟ . وكيف جعلنا ذلك الأنا ينام ويستيقظ وهو لم يثبت وجوده بعد ؟.. فهل حالة الشيء تسبق وجوده ؟ هذا دور لا انفكاك منه .

(٢٠) راجع ديكارت لعثمان أمين ص ١٣٠ .

وأخراها : أحكام عقلية أربط بها بين الأفكار دون أن أثبت أو أنفى أن هذه الروابط تنطبق على حقيقة ما خارج الذهن . مثال ذلك أن أقرر : أن ٢ + ٣ = ٥ دون أن أثبت هناك أعداداً خارج ذهنى ، فكان ينبغى من ديكارت أن يحترم الحقيقة فلا يشك فى هذا النوع ، ولكنه شك واستند على هذين الأمرين :

أ ـ أن من الناس من أخطأ فى أمثال هذه الأمور ، فربما أخطأ هو .

ب ـ هذا الرباط بين الأفكار يقوم على الاستدلال بسلسلة أدلة أو مقدمات تفضى إلى نتيجة .. ولكن عند وصولنا إليها قد تغيب عن أذهاننا المقدمات التى قادتنا إليها ، فنفقد دواعى التصديق بها حالما تخرج من الوعى المقدمات التى منا استفادت وجودها .

قال أبو عبد الرحمن : إسراف ديكارت فى الشك أمر لا غموض فيه ، وهو مؤاخذ عليه .

أما المفارقة بين هاتين الطائفتين من الأحكام العقلية بحيث يجوز له الشك فى الاولى ولا يجوز له الشك فى الثانية فلست أراه وارداً ، لأننى ما تصورت أن ٢ + ٣ = ٥ فى ذهنى إلا بعد أن ثبت عندي (بالحس من موجود عيني أو من إجماع معصوم) صحة هذه الحقيقة التى أحسبها ذهنية خالصة .

وديكارت بصدد الشك فى الحواس وإثبات خداعها .

٦ ـ يرى الدكتور محمد محمد حسين : أن المنهج الديكارتى خطر لأنه يرضى نزوات الشباب وغروره ، فيتصور أنه قد أصبح من الذكاء ومن النضج العقلى بحيث يستطيع أن يناقش كل شيء وأن يخضع كل دقيق وجليل لتفكيره .. مع أن هؤلاء المساكين ـ يعنى الشباب ـ يعجزون عن الاجابة على أسئلة الامتحان ، وهى فى مسائل جزئية تافهة .(٢١) .

قال أبو عبد الرحمن : الخطورة فى الاسراف في الشك ، لأنه بلغ من التنزل حداً أخل بالحقيقة .. أما مبدأ الشك الذي يصغي لأدنى شبهة فكرية فلا غموض على جوازه .

ومبدأ الشك يرضي نزوات الشباب ذوى الحيوية الفكرية ولكنه لا يجلب هذه النزوة لأنه لا يشك إلا من قدر على الاستشكال ، فالشك يكون على قدر الاستشكال .

---

(٢١) الاتجاهات الوطنية .

وعجز بعض الشباب عن حل بعض مسائل الامتحان ليس دليلا على قصورهم الفكري ، وإنما يدل : إما على ضعف الذاكرة بحيث لا يستطيع استظهار معارفه ، وإما على تكاسله وإما على تعاليه عن الانقياد لمحفوظات يدونها له أستاذه ولا يستسيغ منطقها فيصعب عليه استيعابها .. وإما ، وإما .

٧ ـ لا بد من تحصين هذا المنهج فأستبعد استطاعة الشيطان الماكر مخادعتي فى صحة ٢ + ٣ = ٥ فأفرض أن الشيطان حاول مخادعتي ، ولكنني أستجوبه وأطلب حجته فلا أجد (عنده مهما كانت قدرته) ما يضطرني إلى تكذيب أن ٢ + ٣ = ٥ ، أو ترجيح الشك فى صحتها .

فإذا تم هذا فللمنهج الديكارتى عندي قيمة كبرى فى استخراج اليقينيات الكبرى كمسألة : وجود الله والبرهان الأونتولوجى .. وهو برهان متين يرغم الملحد على الايمان .
٨ ـ يستفاد من سياق ديكارت أنه قد فرغ من تقرير مذهبه قبل أن يشك ، فلم يجيء شكه نتيجة أزمة نفسية وهذا دليل على أن شكه مصطنع[٢٢] .

وقد تحزب بعض الفلاسفة الغربيين لمنهج ديكارت . فمنهم من اقتصر على التمسك بأفكار ديكارت ، والاعتداد على نظامة ليحامى عن الحقيقة الدينية والأدبية .. ومنهم من استخرج من المنهج نتائج على هواه وذوقه ، وبنى عليه مذاهب بعيدة ومنهم من اتخذ المنهج عثرة فى سبيل العقائد[٢٣] .

قال أبو عبد الرحمن : من الصعب أن ألهث وراء الفلسفة الحديثة لألتمس جذور المنهج الديكارتى ، لأن هذا يعتمد على استقصاء فوق صبري وجلدي .. ولكنني مهتم بجذور المنهج الديكارتى فى المنهج (الطحسنى) لأن منهج الدكتور طه حسين حدث هام فى شرقنا العربى فقد صدر كتابه فى الشعر الجاهلى ١٩٢٦ م بعد أن ألقاه على طلبة السنة الأولى فى كلية الآداب خلال العام الدراسى من عام ١٩٢٦ م . والفصل الأول منه فى

---

(٢٢) ديكارت لعثمان أمين ص ١٤١ .
(٢٣) دائرة المعارف للبستانى ج ٨ ص ٧٢٨

توضيح منهجه ، وهو أكثر الأبواب إثارة ـ كما يقول الدكتور محمد محمد حسين[٢٤] .

ومنهج طه حسين الذي اصطنعه : التجرد من كل شيء كان يعلمه من قبل ، فيستقبل موضوع بحثه خالى الذهن ، وعلى هذا يجب أن ننسى عواطفنا القومية والدينية وما يضادها فلا نذعن إلا لمناهج البحث العلمى الصحيح[٢٥] .

قال أبو عبد الرحمن : واجب على من يتابع قراءة الردود على الدكتور : أن يمايز بين أمرين : أحدهما : صحة المنهج فى ذاته .. وثانيهما : صحة تطبيقه . فأما صحة المنهج فى ذاته فقد بحثناها .. ويتضح مما بحثناه وجهة نظرنا حيال الرد على الدكتـور من هذه الناحية ، أما صحة التطبيق فرأينا : أن الدكتور أخطأ فى التطبيق لأن ديكارت لهث وراء مطاردة اليقين فطرده من مجال الحواس لأنها تخدع ، وكان يكفيه أن يقول لا أدري أمعارف هذه الحواس حق أم باطل ؟ ولكنه اسرف فى مطاردة اليقين إلى أن ارتطم بيقين لم يستطع دفعه بالشك ، أما الدكتور طه حسين فلم يطارد اليقينيات التى تضطر عقولنا إلى التصديق

---

(٢٤) الاتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر ج ٢ ص ٢٩٦ .
قال : ولهذا اضطر إلى إسقاطه أو إسقاط أكثره عندما أعاد طبعه بعنوان فى الأدب الجاهلى .
من الكتب المطبوعة فى الرد عليه :
تحت راية القرآن لمصطفى صادق الرافعى
ونقد كتاب الشعر الجاهلى لمحمد فريد وجدى
ونقد كتاب فى الشعر الجاهلى لمحمد الخضر حسين
والنقد التحليلى لكتاب الأدب الجاهلى لمحمد أحمد الغمراوى
والشهاب الراصد لمحمد لطفى جمعه
ومحاضرات فى بيان الأخطاء العلمية التاريخية التى اشتمل عليها كتاب فى الشعر الجاهلى لمحمد الخضري .
ونظرية الانتحال فى الشعر الجاهلى للدكتور عبد الحميد المسلوت .
ثم أخذ الأساتذة يعقدون لنقاش هذا الرأي فصولا فى دراساتهـم الأدبيـة التـى يكتبونهـا مقـررات لتلاميذهم .. ومن الكتب التى ألفت لتوثيق الشعر الجاهلى : كتاب : مصادر الشعر الجاهلى وقيمتها التاريخية للدكتور ناصر الدين الأسد ، وهو كتاب ضخم فى سبعمائة صفحة .. وكتيب : توثيق الشعر الجاهلى للدكتور احمد الحوفى فى أربعين صفحة ..
وإذا أردت استعراض منهج الكتب المؤلفة فى الرد على الدكتور فراجع : الاتجاهات الوطنية للدكتور محمد محمد حسين ج ٢ ص ٢٠١ ـ ٣٠٤ .. ومصادر الشعر الجاهلى للدكتور ناصر الدين الأسد ص ٤٠٢ ـ ٤٢١
(٢٥) فى الأدب الجاهلى ص ٦٨ .

بالمنقول من الشعر الجاهلى ، ولم يستثر الأمور التى تسوغ شكه ولم يثبت أنه لا سبيل إلى اليقين ثم خذ أنموذجا لذلك : افتراض الدكتور أن ما روي عن ابن عباس من حفظ الشعر القديم والاستشهاد به فى معرض تفسير القرآن[٢٦] : إنما اخترع اختراعا لاثبات أن كلمات القرآن كلها مطابقة للفصيح من لغة العرب ، أو لاثبات أن ابن عباس من الحفاظ ـ ثم لا يلبث الدكتور أن يستنتج من هذا الفرض أن هذا الشعر أثبت ليخدم أهداف الشيعة السياسية ، لأن ابن عباس يشهد بأن عليا أقوى منه ذاكرة[٢٧] .

فالدكتور افترض أن قصة ابن عباس مخترعة فكان عليه أن يقف عند هذا فلا يبنى عليه حكماً ، لأنه ليس عنده يقين على النفى أو الاثبات ، ومن هذا شأنه يجب عليه أن يقف .. هذا من ناحية .. ومن ناحية ثانية فديكارت أراد التجرد من مسلماته القديمة فافترض بطلانها لأنها شغلت ذهنه ـ على الرغم منه ـ لا لقوة حجتها ، وإنما لطول إلفه لها ، فكان افتراض بطلانها مرة فى (العمر) مرهونا بحفظ التوازن بين إلفه المستحكم وجديده الغريب عليه .

إلا أن الدكتور افترض صحة الفرض الجديد ، ولم يفترض أن فى القديم ما يهدى إلى اليقين ثم يلهث وراء مطاردته كما لهث ديكارت وراء اليقينيات الحسية إلى أن ارتطم باليقين الذي لا مفر منه[٢٨] .

ومن ناحية ثالثة فديكارت لا يسترخى للشك استرخاء يخوله أن يبنى عليه أحكاما .. ولكنه أسرف فى اصطناعه ولم يستسلم له .. وإنما فعل ذلك ثقة بيقينه .

فكان على الدكتور أن يلهث وراء اليقينيات التى قام عليها التصديق بالمنقول كما يلهث وراء الشكوك التى تطارد هذا اليقين .. فإذا لهث وراء هذين فعليه ان يتجرد عند

---

(٢٦) راجع الكامل للمبرد بشرح المرصفى ج ٧ ص ١٥٤ فما بعدها والاتقان للسيوطى ج ١ ص ١٢٠ فما بعدها

(٢٧) فى الأدب الجاهلى ص ١٠٩ ـ ١١٠

(٢٨) قد نتفق مع الدكتور على أن قصة ابن عباس مخترعة ، ولا ضير ثم لأننا نجادل فى المنهج ، ولسنا نجادل فى النتيجة ، لأن الوسائل قد تتعدد وتكون النتيجة واحدة .

الحكم من الإلف القديم والشك الجديد ويوازن بفكره بينهما فينقاد إلى ما يرغم عقله من اليقين التام ، وإلا فاليقين عند شكه لا يبارحه .. ومن ناحية رابعة ، فالدكتور لم يلتزم منهج الشك ، لأنه بنى كثيرا من أحكامه على روايات من الأغانى وغيرها ولم يشكك فيها .

وربما قيل : إن كلا من ديكارت وطه حسين اصطنعا منهجاً صحيحاً وطبقاه تطبيقا صحيحا : إلا أن ديكارت وصل إلى اليقين بصحة معارفه ، لأن ما شك فيه كان صحيحا .. أما الدكتور فوصل إلى اليقين بالبطلان لأن ما شك فيه كان باطلا .

قال أبو عبد الرحمن : فى هذا مغالطة ، لأن ديكارت فى البداية تناول مصادر معرفته فكلما وجد أدنى شك فى أحدها ألقاها وراءه ظهريا حتى وجد يقينه .. ولم يفعل الدكتور هذا .

وثمة أمر خامس غاب عن بال الدكتور ، وهو أن التجرد عن كل شيء كان يعلمه من قبل واستقبال موضوع البحث بذهن خال لا يعنى الا التجرد من الإلف والعادة لكونهما تقليدا وتلقينا ، ولكن هذا لا يعنى التجرد من الحجة العقلية التي يستند إليها إلفى .. فقصة ابن عباس لا أفترض أنها صحيحة أو باطلة .. وإنما أتجرد لبحثها بذهن خال ، ومعنى ذلك : أن آخذ المستند العقلى لاثباتها ، والمستند العقلى لنفيها ، ثم أطارد اليقين فى النفى والاثبات الى أن أصل إلى يقين قاطع أو ظن راجح .

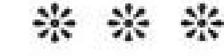
وثمة أمر سادس ، وهو أن الدكتور صرح بالأخذ بمنهج ديكارت والتجرد عن عواطفه الدينية ، وهذا حكم بأن ديكارت أولى بالاتباع ، فبدأ غير متجرد ـ كما هو مقتضى المنهج ـ فكان عليه ان يصرح بأنه لا يعتمد إلا على المنهج العقلى الصحيح ، ثم يعرضه ويتركه للعقول تحكم فيه .. أو لم تر أن ديننا يقول : (هاتوا برهانكم) .. وإنما طلب البرهان عند الشك ، ولو تجرد من منهج ديكارت كما تجرد من دينه لكان أعذر له فى ميدان الاستدلال .

وثمة أمر سابع ، وهو أن ديكارت طبق منهجه على الميتافيزيقا ، وهى تحصل بالذهن المجرد أما موضوع النقل التاريخى فيعتمد على مسلمات عقلية كضرورة التواتر وعصمة

الاجماع ، ومثل هذه الأمور يصعب التجرد منها وهى فى قيمتها الاستدلالية فى درجة الحس ، ولو تمادى ديكارت فى تعطيل الحس لأصبح سوفسطائيا ، ولكنه كان (كما قلت) متنزلا فى الاستدلال ، لأنه واثق بحجته ..

والبديهة : أن النقل الصحيح مقدم على الاحتمال لأنه لا يخلو حق من احتمال ، وإنما يقوى الاحتمال إذا قويت مرجحات الشك فى صحة النقل ، فعلى الدكتور : أن يثير مقومات الشك فى صحة النقل لقصة ابن عباس دون أن يطلق لخياله فرض الاحتمالات التى لا يلتفت إليها العقلاء على فرض أن النقل صحيح .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين . وسلام على عباده المرسلين .



العقل الحديث

من مفهومات العقل الحديث ما اشتط بناشئة الشعوب النامية ، فحافت على فطرتها ، وتنكرت لموروثاتها ، وعادت لا شخصية لها ، لأنها تفكر بغير عقلها .

ومع هذا لغطت (هذه الناشئة) بالحرية ، والتجرد للحقيقة ، ومنابذة التقليد ، وكان فى هذا اللغط تشويش على المحافظين ، ونسوا أنهم مكبلو الأفكار ، مأسورو العواطف (بمفهومات العقل الحديث) ، وهى مفهومات عامة الفساد فى القيم ، والنظم ، وأبرزها أن الله تعالى عما يقولون أكذوبة أو خرافة ، وردوا هذا النفى إلى عجز العقل ، أو عدم الثقة به .

إنهم يشيدون بالعقل الانسانى فى رفض حقائق الدين وغربلتها وهى حقائق يتطامن العقل دونها ، ثم يرفضون (حكم العقل) فى أمهات تلك الحقائق من مسائل (الميتافيزيقا) ، فيقصرون المعرفة فى دائرة الحس فكان هذا تناقضا شنيعا ، فكيف يكون العقل حجة هناك ، ويكون غير مقبول هنا ، مع أن العقل لم يكن حكما فى تشخيص ذاته ، والاحاطة بها ، حتى يقال بالفرق بين هذا وذاك ؟

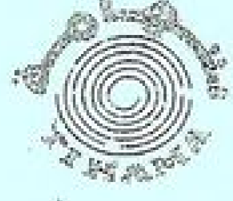
وقست دول الالحاد فى فرض مفهوماتها ، وحجتها أن العلم المادى اندفع فى أبعد آماده ، واكتشف المجهول ونظر بالمجاهر المكبرة ، فلم ير الله فيما رأى .

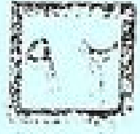
قال أبو عبدالرحمن : فى صريح القرائح أن (عدم العلم بوجود الشىء) لا يعنى (العلم بعدم وجوده) هذه حقيقة يجب ان يسلم بها العقل الحديث لأن العلم حتى هذه اللحظة يكتشف كل يوم مجهولا ، ولو كان عدم العلم بالشىء كافيا فى العلم بعدمه لما صح للعلم ان يكشف مجهولا ، إذ كيف يكتشف وجود ما علم عدمه ؟ .

هذا تناقض ، والتناقض محال :

والعقل الحديث يدفع بالعلم إلى غايته لاستكشاف أسرار الوجود ومجاهله . ولم يسلم بعد بأنه أحاط بكل شىء علما ، فكيف يقال بعد بأن الله (أكذوبة) ؟.

قال أبو عبدالرحمن : معاذ الله أن نظن بأن العلم بالله (علم معاينة ، وإدراك) مفتوح لرواد الفضاء (أو بالأعم) لرواد المجهول .



الكتاب العربي السعودي 





الكتاب العربي السعودي ٩٢

أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري

لن تلحد

الطبعة الأولى
١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م
جدة - المملكة العربية السعودية

الاستفتاح

الحمد لله رب العالمين الذى قال :

« أو لم ير الانسان أنا خلقناه من نطفة فإذا هو خصيم مبين ، وضرب لنا مثلا ونسي خلقه » .

والصلاة والسلام على رسول الله محمد بن عبدالله وعلى جميع النبيين ومن تبعهم باحسان إلى يوم الدين .

الإهداء

- إلى بقيّة عُمرك يا أبا عبد الرحمٰن لعلك تعوُد إلى نصابك.
- وإلى كُل ملحد ليؤمن.
- وإلى كُل مؤمن ليزداد إيمانًا مع إيمانه..

المؤلف
أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري
سامحه الله

المقدمة

الإلحاد في عرف عامة الناس يعني إنكار وجود الله ، والتكذيب بشرع الله ، وجحد حقائق الغيب .

والإلحاد في اللغة يعنى الميل والانحراف ، ومن عموم المفهوم اللغوي حددت مفهوم هذا السفر ، فجعلت الإلحاد يشمل إنكار وجود الله ، وجحد حقائق الغيب ، والتكذيب بشرع الله إما فى ثبوته .. وإما فى صدقه .. وإما فى معقوليته .. وإما فى عدله .

فإلغاء عقوبة القصاص إيمانا بأنها ظالمة ، أو غير معقولة نوع من أنواع الالحاد .

وإنكار وجود الجن نوع من الالحاد .

والمطالبة بالتحرر من قيود الشرع نوع من الإلحاد .

وتفسير حقائق الغيب بما ينافى خبر خالق الغيب نوع من الإلحاد .

إلا أننى فى مناقشة هذه المسائل الالحادية تحاشيت المسائل العملية واقتصرت على المسائل الاعتقادية ، فلم احفل مثلا بشروط إقامة القصاص ، لأن غرضى بيان المعتقد الصحيح فى مشروعية القصاص .

ولم يكن الغرض من هذا السفر ملاحقة شبه الملاحدة ، وإنما كان الغرض تحرير العقل من أغاليط الفكر ، وإقناع الناس بثمرة الايمان بالله وبشرعه .

ولهذا كان العنوان « لن تلحد » تفاؤلا وثقة باستجابة العقول المنصفة لموجبات الضرورات الفكرية .

ولهذا أيضا كتبت عن الطائفة المنصورة دلالة على ثمرة الايمان وصدق الخبر الشرعى .

ولهذا ثالثا حرصت على تحقيق نظرية المعرفة (الأبستمولوجيا) ولا أنكر أن لى ريادة فى هذا الباب ، وصححت ومحصت طرق الاستدلال والجدل ، لأن تنظيم الفكر وتصحيح طرق الاستدلال قمين بالمعتقد الصحيح .

وهناك ظاهرة تثلج صدر المؤمن ، وهى ان مفكرى الملاحدة مجندون فكرهم لهدم نظرية

المعرفة بسفسطة او حسبانية ، اما مفكرو المؤمنين فهم احرص الناس على تنظيم المعرفة وهدم السفسطة .

وهذا يعنى أن الإيمان أسعد بضرورات الفكر .

وإذا كان فى قضايا الايمان ـ كبعض مسائل الغيب ـ مايحار العقل فى فهمه لقصور وسائل المعرفة البشرية عن تكييفه ، فليس فيها ما يستحيل على العقل الايمان به .

اما قضية الالحاد فمستحيلة على تصور العقل .

وعلى أى حال فهذا السفر محاولة رائدة فى نظرية المعرفة : إما لأن أغلب مواده من قضايا المعرفة ، وإما لأن عموم منهج مواده استثمار لما صححته من نظرية المعرفة ، لأن مدار هذا البحث على ثلاثة أمور :

أولها : تحقيق نظرية المعرفة ذاتها .

وثانيها : تصحيح طرق الاستدلال والجدل بناء على المحقق من نظرية المعرفة .

وثالثها : كشف أغاليط المنطق وأخطاء الاستدلال فيما ناقشته من استدلال لبعض الشبه الالحادية .

ولم يكن هذا السفر مؤلفا مقصودا منذ البدء فى صميم هذه الموضوعات ، وإنما كانت مواده من جملة المحاضرات والمقالات التى كنت أنشرها فى الصحف خلال عشرين عاما . فقد أهملت جملة منها وحفظته ، لأننى غير راض عنه ، ومارضيت عنه وزعته فى أسفار تحت عنوان عام هو (الفنون الصغرى) إلا أننى ميزت بعض الأسفار بعنوانات خاصة لما رأيت موضوعاتها موحدة الهدف ، فكان السفر الأول بعنوان « هـكذا علمنـى ورد زورث » لأن مواده من موضوعات الفن والأدب التى توزن بالمعيار الجمالى .

وكان هذا السفر ـ وهو السفر الثانى ـ عن قضية الايمان والالحاد .

وكان السفر الثالث بعنوان « اللغة العربية بين القاعدة والمثال » .

وكان السفر الرابع بعنوان « هموم عربية » .

والله أسأل أن ينفع بهذه الأسفار ، وأن يعين على إنهاء بقيتها والله المستعان ..

الرياض ـ غبيراء ـ دارة فيصل

فجر يوم الخميس ١٤٠١/١/٢٦ هـ

وكتبه لكم :

أبوعبد الرحمن بن عقيل الظاهرى

الخطوط الرئيسية لنظرية المعرفة

معنى المعرفة :

مايسميه الناس معرفة ـ بمختلف أنواعها ـ تلتقى فى هذين النوعين :

(أ) الصورة الحاصلة فى عقل الانسان عن الموجود المحسوس وهذه معرفة تصورية .

مثالها : معرفتى برائحة (السنا) الذى سبق ان شممته .

(ب) الصورة الحاصلة فى عقل الانسان عن موجود غير محسوس ساعة التصور ولم يسبق للمتصور الاحساس له . مثال ذلك : معرفتى بالاسهال الحاصل عن (السنا) الذى لم أره ولم اجربه وهذه تحصل بالوصف ، والقياس وتبنى على معارف حسية اخرى .

وهذه المعرفة تسمى بالمعرفة التصديقية ، او الحكمية ، او البرهانية .

أركان المعرفة :

تقوم المعرفة على اربعة أركان :

١ ـ معروف ، وهو الشىء :

(أ) الذى حصلت لعقلى صورته بواسطة الحس .

(ب) او الذى حصلت لعقلى صورته ، او صورة الحكم فيه بواسطة البرهان .

٢ ـ عارف : وهو الذات التى تملك وسيلة المعرفة المباشرة .

٣ ـ معرف : بالبناء للمفعول ، وهو الذات العارفة بالبرهان ، وكذلك الشىء المعروف .

٤ ـ معرف : بالبناء للفاعل : وهو الذى ينقل معرفته الحاصلة له مباشرة ، او بالبرهان ويجوز ـ تجوزا ـ تسمية وسيلة المعرفة معرفا .

أنواع المعرفة البشرية :

المعرفة البشرية ـ من عدة اعتبارات ـ تنقسم الى انواع كثيرة ، وقد جمعتها بالاستقراء ولم ار احدا جمعها هذا الجمع ، وهى كما يلى :

١ ـ معرفة حسية موضوعية :

وهى المعرفة المباشرة للاعيان المحسوسة كمعرفتى لهذا القلم الذى بيدى .

٢ ـ معرفة معنوية :

كمعرفتي ان المطر سبب الانبات ـ باذن الله ـ وان المطر قبل الانبات ، وان العشاء بعد الغروب .

فهذه معنوية ، لان السبب ، والقبل ، والبعد : امور غير عينية : يراها البصر ، وتلمسها اليد .. الخ .

وهي موضوعية ، لانها مفهومة من امور حسية خارج الذات .

٣ ـ معرفة كلية :

وهي ان اعرف جوانب الشيء بكل ماتستطيعه وسائل المعرفة عندي ، فأعرف : ان التفاحة الخضراء ملساء ، ندية ، غير مجوفة ، كروية بطنها ابيض ، بها حبوب بنية ، لها رائحة معينة ، ولها فوائد غذائية معينة ، حلوة المذاق ... الخ .

٤ ـ معرفة جزئية :

كأن لا اعرف عن التفاحة الا شكلها .

٥ ـ معرفة تامة :

كمعرفتي لطعم التفاحة بطرف لساني .

٦ ـ معرفة ناقصة :

وهي المعرفة الحاصلة بالوصف او التشبيه : كمعرفتي بأن طعم التفاحة كطعم السكر ولم اذق التفاحة .

٧ ـ معرفة مطلقة :

كقولنا : طرفا المستقيم لايلتقيان ، فهذه مطلقة الزمان والمكان والحالة ، لايمكن ان يلتقى طرفا المستقيم فى زمان ما ، ولامكان ما ، ولاحالة ما .

٨ ـ معرفة نسبية او مقيدة :

كقولنا : يغلي الماء فى حرارة درجتها ١٠٠ ، فهذه معرفة حقيقية بالنسبة الى ماء معين ، وضغط معين .

٩ ـ معرفة واقعية :

وهي ماكانت صورة لواقع موجود فى الموضوع ، او الذات .

١٠ ـ معرفة وهمية :

وهي ماكانت بخلاف الواقع ، وسميت معرفة ، لانها صورة فى العقل ، وسميت وهمية لانها لم تحصل للعقل بتفكير صحيح وتسمى ارادية ، واعتقادية .

١١ ـ معرفة إثبات :

وهي الحكم بوجود شيء ، او الحكم له بصفة ما .

١٢ ـ معرفة نفي :

وهي ان تنفي وجود شيء ، او تسلب عنه صفة او حكما .

١٣ ـ معرفة حسية ذاتية :

وهي ما ادركته بحسي الباطن : كمعرفتي بأنني فرح او مغموم .

١٤ ـ معرفة تجريبية :

وكل معرفة حسية تجريبية ، ولكن جرى الاصطلاح على ان المعرفة الحسية لاتكون تجريبية حتى تكون نتيجة تطبيقات حسية متكررة فى حالات مختلفة .

١٥ ـ معرفة عقلية :

وهي الافكار الخالصة ، او المجردة ، او الحدسية (رؤية العقل المباشرة) أو البديهية ، أو الاولية ، أو القبلية ، أو الضرورية ، أو الفطرية .

فمن يقول : لايعرف العقل الا بواسطة الحس : يسمى هذه المعرفة عقلية لان العقل جردها من محسوسات ما ثم عممها .

ومن يقول : ان العقل يستقل عن الحس بالمعرفة ، يسمى هذه المعرفة عقلية باعتبار العقل مصدرا لها .

١٦ ـ معرفة روحية او الهامية :

فيدخل فى ذلك الرؤيا الصادقة ، والتجليات فى اليقظة ، كالتلباثي عندما قال : عمر ابن الخطاب ـ رضى الله عنه ـ : الجبل ياسارية .

١٧ ـ معرفة يقينية :

وهي مالايدخلها احتمال ، او يكون الاحتمال مرجوحا ، وهي معرفة الواجب والممتنع او المتعين والمستحيل .

١٨ ـ معرفة احتمالية :

وهي ماتتكافأ الاحتمالات حولها ، ولايترجح احدها ، وهي معرفة الممكنات حينا :

لايوجد المقتضى ، ويتخلف المانع .

١٩ ـ معرفة ظنية او ارتيابية :

وهى ان يكون الاحتمال مرجوحا ، فما حصل بالاحتمال الراجح يقين ، وماحصل بالاحتمال المرجوح ظن .

٢٠ ـ معرفة ظاهرية :

وهى مايظهر للحس : كرؤيتى للزبد يطفو على سطح النهر .

٢١ ـ معرفة جوهرية :

وهى معرفة ماغاب عن الحس من باطن المحسوس : كمعرفتى بعمق مجرى النهر من ظاهر معرفتى للزبد يطفو على سطحه .

٢٢ ـ معرفة مغيب :

وهى انواع :

أ) مغيب كان قبل ذلك حاضرا : كتصورى للقاهرة ، وانا فى الرياض .

ب) مغيب لم يحضر بعد : كمعرفتى بعمق مجرى النهر قبل ان ينضب ، او قبل ان اغوص فيه او اكتشفه بمجهر .

جـ) مغيب عن الحس البشرى بأجمع ، كمعرفتنا بوجود الله والجن والملائكة .

٢٣ ـ معرفة حاضر :

وهى معرفتك وقت الاحساس .

٢٤ ـ معرفة مباشرة : او بسيطة :

كمعرفتى بأن طعم التفاحة حلو بطرف اللسان مباشرة وان الجزء اقل من الكل .

٢٥ ـ معرفة بواسطة ، او مركبة :

وهى التجريبية ، كمعرفتى بالغيرية بين موجودين .

٢٦ ـ معرفة برهانية :

وهى المعرفة بواسطة وتركيب .

٢٧ ـ معرفة بديهية :

وهى المعرفة المباشرة .

٢٨ ـ معرفة وجودية او عدمية :

وهى حكمى بوجود شيء في الواقع ، او عدم وجوده .

٢٩ ـ معرفة كيفية :

وهي معرفة وجودية وزيادة .

٣٠ ـ معرفة كمية :

كمعرفة الكثافة والثقل والمقدار والعدد ، وهي معرفة وجودية وزيادة .

لمحة عامة عن المذاهب في نظرية المعرفة :

لم تبلغ الفلسفة ـ من النضج ، ودقة التحليل ، وشموله ـ مابلغته في العصر الحديث ، ومع هذا : كانت نظرية المعرفة مشكلة لم تحلها الفلسفة الحديثة ـ رغم نضجها ، ودقتها وشمولها !

بل كانت نظرية المعرفة : من اعوص مشاكل الفلسفة ، وكانت مباحثها من اخصب مباحث الفلسفة الحديثة .

قال ابو عبدالرحمن : واعتباري نظرية المعرفة مشكلة : يعني : ان الفلسفة لم تحلها حلا يتفق عليه جمهرة المفكرين وانما مذهبتها الى مذاهب كبرى : يقتسمها المفكرون .

وكل مذهب : يدلي بعظمة فى التفكير ، وغطرسة فى البرهان ، وهذا ماجعلها مذاهب كبرى متكافئة .

ووجه الخطأ فى كل مذهب ضئيل بالنسبة الى ما في كل مذهب من جوانب الحق والصواب ، فماذا يعني هذا ؟

يعني : ان كل المذاهب حقائق تعارضت في ذهن المفكرين ، فأخذت كل فئة بمذهب ترجيحا !

قال ابو عبدالرحمن : ويمكن الاخذ بهذه المذاهب جميعا : بشرطين ، هما :

(أ) الانتباه للفروق الدقيقة الصحيحة ، التي تمايز بينها .

(ب) الانتباه لمثارات الغلط في كل مذهب ، ليتمحض للحق .

جوامع المذاهب في نظرية المعرفة :

تنقسم المذاهب الى مذهبين : من جهة الشيء المعروف .

كما تنقسم الى مذاهب : من جهة الوسيلة التي حصلت بها المعرفة فأما المذهبان في الشيء المعروف فهما :

(أ) مذهب مادي يقول : ان ماعرفناه انعكاس للواقع ، وصورة له .

(ب) مذهب مثالي يقول : إن ماعرفناه لايعني شيئا من الواقع ، وانما هو وجود في ذواتنا .. ومافي الخارج : اما مشكوك فيه ، واما زائف ، واما مستحيل ، ويدخل في هذا جميع مذاهب السفسطة .

ومنهم من يقرب من المادية ، فيقول : نعرف ظواهر الاشياء لاجواهرها ، والمذهب المادى : يسمى موضوعيا ، والمذهب المثالي يسمى ذاتيا .

واما المذاهب فى وسيلة المعرفة فكما يلي :

(أ) مذهب حسي يقول : لامعرفة الا ماجاء بواسطة الحواس .

(ب) مذهب عقلي ـ يقول : لامعرفة الا ماجاء بواسطة العقل ، وهؤلاء يقولون : يمكن ان يحصل العقل معارف بغير واسطة الحس .

(جـ) مذهب صوفى ، او حدسي[1] يقول : لامعرفة الا ماجاء بواسطة الروح ، وهؤلاء يريدون بالنفي : نفى الشكل الأعلى للمعرفة ، وهو معرفة جواهر الاشياء ، وهذه المعرفة الصوفية العليا لاتكون الا لأشخاص قلة وفي حالة مستثناة ، يحصل فيها الالهام ، او الكشف او الإشراقة ، واهل هذا المذهب يسمون بذوي المعرفة النزيهة .

(د) مذهب ذرائعي يقول : المعرفة ما أرادته الذات الحرة ، اى عقيدة القلب .

وهذه المذاهب فى المعرفة : مرتبطة بمذاهب اصحابها في الوجود : اي الموجودات اسبق : المادة ام الروح ام العقل ؟ ومابين هذه المذاهب : مذاهب تتميز بمصطلحات جزئية : من ارتيابية ، وتعرف الجزئية بـ (الاكليكتية) اي الانتقائية ، او التلفيقية [2] .

مصادر المعرفة الصحيحة او العليا في شتى المذاهب :

مصدر المعرفة عند المليين : ماجاء بكتبهم المقدسة ، فمصدر المعرفة عند اليهود التوراة ، وعند المسيحيين الانجيل ، وعند الامامية قول الامام المعصوم ، ومصدر المعرفة عند الصوفية تجليات الروح ، ومصدر المعرفة عند الذرائعيين عقيدة القلب وارادته ، ومصدر المعرفة عند الفلاسفة العقل فقط ، او الحس ، او هما معا .

المصدر الصحيح لجميع المعرفة :

المحسوس : هو المصدر الصحيح لجميع أنواع المعرفة البشرية . فالتفاحة مصدر

(١) للحدس معنى أخر عند العقليين ، وهو رؤية القلب المباشر .
(٢) اشار الى هوية هذه المذاهب الانتقائية مؤلفو كتاب المادية الديالكتيكية .

معرفتي بطعمها ، وجملة مما ادركته بحسي ـ مصدر معرفتي ـ بأن الجزء اقل من الكل ومعرفتي بغير المحسوس مصدرها المحسوس ، فالتفاحة التى ذقتها مصدر معرفتي بكل حلاوة مشابهة لم اذقها ، ولا مصدر للمعرفة مطلقا غير الموجود المحسوس :

(أ) إما الموجود المحسوس خارج الذات .

(ب) وإما الموجود داخل الذات .

وسائل تحصيل المعرفة :

تنتقل المعرفة بالوسائط التالية :

١ ـ الحس الظاهر ، بالحواس الخمس .

٢ ـ الحس الباطن ، بانفعالات القلب .

٣ ـ العقل وللعقل ملكات ذات وظائف :

(أ) ملكة تسجل صورة المعروف وتحتفظ به وهي الذاكرة .

(ب) ملكة تختبر المعرفة وتصححها ، وهى ملكة الفهم والتمييز والحكم .

(ج) ملكة الخيال ، وهى التى تؤلف بين صور المحسوسات ، وتخترع صورا غير موجودة بهذا التركيب أو لم يشاهدها المتخيل بهذا التركيب ، ولكن هذا المتخيل المركب لايقوم إلا بجزئيات محسوسة .

(د) ملكة التأمل والتفكير وبها يحصل التجريد من المحسوس والتعميم فنفهم غير المحسوس بالقياس أو باللزوم العقلي .

٤ ـ اللغة : وبها يكون التعبير عن المفهومات ، وقد يكون وسيلة التفاهم بالرمز والاشارة ، ولكننا تقيدنا باللغة لأنها وسيلة التفاهم لجمهرة الناس ومعرفة كل انسان مضمنة فى لغته ، ومعرفة البشر : هى معانى الألفاظ التى يتكلمون بها ، والسوفسطائى محجوج من معانى لغته ، لأنه يقول : « لانعرف شيئا » فعبر بجملة تعنى شيئا عنده وجملة : « لا أعرف شيئا » = أعرف أنى لاأعرف ! والسوفسطائى لن ينصر مذهبه إلا بكلام يتضمن معارفه .

ومن جهل معنى الكلمة ـ فى لغة قومه ـ بحث عن معناها عند قومه ، فوجد المعنى شيئا يشترك معهم فى فهمه كما اشترك معهم فى النطق بتلك الكلمة ولقد ولدنا وبقينا لا نحسن الكلام ، بل ندرك الأشياء وعند بداية النطق نلتمس المصطلح اللغوى لكل شيء عرفناه .

ولهذا لايحدث الانسان بمعارفه إلا بالألفاظ التى يشاركه غيره فى فهم معانيها ، إذن نحن نعرف ، ومانعرفه ليس سوى معانى الألفاظ التى نتفاهم بها ، وربما قيل : هل للعنقاء معنى ؟ وأقول : نعم يعرفه العرب بالوصف ، وإن كانت العنقاء غير موجودة : فصفاتها مركبة من موجود محسوس ، لأن معنى العنقاء لابد أن يكون مفهوما ، والا كانت كلمة عنقاء كلمة بلامعنى ! .

مصادر للمعرفة مجازية :

الكتب المقدسة مصادر للأديان ، وهى مصادر للمعرفة البشرية تجوزا لأن التصديق بهذه الكتب جاء من أدلة عقلية مصدرها المحسوس ، والروح مصدر لنوع من أنواع المعرفة ، فلاتكون مصدرا للمعرفة عامة إلا تجوزا ، ومعرفة الروح مصدرها المحسوس ، وتحصل بوسائل نقل المعرفة من حس وعقل ولغة .

فرؤيا المنام محسوسة تحصلها بالحس والعقل واللغة ، والقلب مصدر للمعرفة تجوزا ، لأن مااعتقدناه شيء مفهوم بالحس والعقل ، ويعبر عنه باللغة ، والحس مصدر للمعرفة تجوزا ، لأنه أداة لنقل المعرفة ، والعقل مصدر للمعرفة تجوزا ، لعدة اعتبارات :

أولها : أن العقل وسيلة لنقل المعرفة .

وثانيها : ان عمل العقل فى تحصيل المعرفة أغلب من غيره لناحيتين :

(أ) أن العقل يشارك الحس فى تحصيل المعرفة ثم يستقل عنه فى تصحيحها واختبارها وتسجيلها وحفظها واستذكارها ، ومعانى الألفاظ جاءت وفقا لما يختزنه من صور .

(ب) أن أغلب معارفنا مأخوذة من الحالات التى استقل فيها العقل بعمله ، ولهذا كان العقل مصدر المعرفة البرهانية .

وثالثها : أن العقل مجمع المعارف التى أخذها بالتدريج من الاحساسات الجزئية .

ورابعها : أن مافى العقل صورة للموجود ، فاذا كان الأصل مصدرا فالصورة مصدر تجوزا .

وخامسها : أن العقل مصدر تأكيد المعرفة أو رفضها .

لمحة عن حدود المعرفة البشرية :

تتبين حدود المعرفة البشرية بقراءة ماكتبناه عن « أنواع المعرفة » ، وهنا نشير الى ملحظ ضرورى وهو أن قولنا : المحسوس مصدر المعرفة : لايعنى أننا لانعرف غير

المحسوس ، ومعرفتنا المحسوس ، إما شرعية ، وإما عقلية .

منذ يبدأ الحس فى نقل المعرفة : يبدأ العقل فى تسجيلها وحفظها ، ثم بعد ذلك يكون العقل المرجع فى تصحيح هذه المعرفة واستذكارها ، ويبدو دور العقل فى العمليات الفكرية التى يجتلب بها المعرفة ويحفظها ، وتتلخص هذه العمليات فى التالى :

١ ـ الانتباه عند التقاط صور المحسوسات .

٢ ـ الملاحظة ، وثمرتها : تمييز كل صورة بهويتها ، وتمييز العلاقات بين الصور ، وتمييز وجوه الاختلاف بينها .

٣ ـ التذكر وهو استرجاع صور الأشياء وعلاقاتها ومميزاتها فى أى وقت .

٤ ـ التعميم ، وهو تجريد الأحكام من المحسوسات وتعميمها على مالم يحس .

٥ ـ التخيل والاقتراح والفرض .

٦ ـ التحليل ، وهو رد الشيء إلى أبسط عناصره اعتمادا على مخزون الذاكرة من صور المحسوسات وذلك هو الانتقال من العام الى الخاص .

٧ ـ التركيب وهو رد العناصر البسيطة الى شكل كانت عليه فى الواقع .

٨ ـ التأليف وهو رد عنصر ما الى شكل ما .

والمعرفة التى تتم بهذه العمليات تسمى معرفة عقلية ، ولاتكون معرفة عقلية الا وفق : « قوانين العقل » المشهورة .

وجوه ارتيابية :

هل نحن لانعرف شيئا ؟

(أ) لأنه لا حقائق فى الوجود .

(ب) أو لأننا لانستطيع أن نعرف شيئا ؟

أم أننا نعرف شيئاً على سبيل الشك لا على سبيل اليقين ؟

أم أننا إذا عرفنا شيئا مشكوكا فيه : فكل مالآمن به بعضنا (وإن كان بخلاف ماعند الآخرين) فهو حق كله ، لأن الحق حق عند من يعتقده ، وهذه هى مذاهب السفسطة وتتلخص فى ثلاثة مذاهب هى :

(أ) إنكار الحقائق وهو مذهب العنادية .

(ب) الارتياب فيها وهو مذهب الشكاك أو الارتيابيين أو الحسبانيين أو اللا أدريه .

(ج) الاعتقاد بأن كل شيء ارتبنا فيه فهو حق وإن كان متناقضا الجمع بينه في الاعتقاد ، وهؤلاء أصحاب مذهب « الحق حق عند من يعتقده » وحجتهم تكافؤ الأدلة بين المختلفين ، وقد رد على هؤلاء العلماء والفلاسفة في كتبهم وشرحوا مذهبهم .

انظر على سبيل المثال : المغني لعبد الجبار بن أحمد المعتزلي في الجزء الثاني عشر الخاص بالنظر والمعارف ص ٤١ ـ ٥٤ كما ذكر ابن حزم مذاهبهم ورد عليها في المواضع التالية :

« الفصل ٨/١ ـ ٩ بعنوان : باب الكلام على أهل القسم الأول ، وهم مبطلو الحقائق وهم السوفسطائية » .

« وفي الفصل ١١٩/٥ ـ ١٣٦ بعنوان : الكلام على من قال بتكافؤ الأدلة .

وثمة استشكال رابع وهو :

هل في الوجود حقائق ، من الممكن أن نعرف منها أشياء ومن الممكن أن نجهل أشياء ، ومن الممكن أن نعرف أشياء على سبيل القطع واليقين ؟

وأصحاب هذا المذهب مختلفون في المثل الأعلى للمعرفة ؟

أي المعرفة اليقينية بماذا نحصلها ؟ أبالحس ، أم بالحس والتجربة ، أم بالعقل أم بالروح والإلهام أم بالشرائع ؟

وكل مذهب من هذه المذاهب يحرص على وضع قانون للحصول على المعرفة اليقينية .

وقد آثرت هنا أن تكون نظرية المعرفة مبنية على المسلمات العامة التي يؤمن بها مثبتو الحقائق والمعرفة ، وهم أصحاب المذاهب المتفرعة عن المذهب الأخير الذي ذكرته آنفا .

أما السوفسطائيون ـ بشتى مذاهبهم ـ فقد آثرت ألا أراعي خلافهم هنا وأن أقول لكم دينكم ولي دين لعدة اعتبارات :

أولها : أن كل بداية سوفسطائية لابد أن تعتمد على أركان من المسلمات والقطعيات .

وثانيها : أن مذهب السفسطة يعني اعتقاد شيء ما فهذا الاعتقاد معرفة فهو مذهب ينقض آخره أوله ومابني على التناقض فمن الحيف أن يراعى في الخلاف .

وثالثها : أن كل خطوة يخطوها السوفسطائي في الحوار تعني أنه يعرف شيئا ومايلزمه من معارف في خطواته الأولى هو المسلمات العامة لمثبتي الحقائق فلابد أن نبدأ من المسلمات التي يؤمن بها كل مخلوق اما لاقراره بها وإما للزومها له عند الحوار .

ورابعها : أن جميع مذاهب السفسطة لاتخلو من أحد أمرين : إما أن يكون شاكا وإما أن

يكون مستيقنا ، فمذهب اللاأدرية مذهب شك بطبيعته ، ومذهب العنادية يبدو أنه يقيني لأنه نفى يقينا أنه لاوجود للحقائق ولامعرفة له بها ، فهذا في حقيقته شاك أو مستيقن ولابد من أحدهما ، لأنك ان قلت له : هل نفيك للحقائق معرفة يقينية عندك أم لا ؟

فان قال : معرفتي بذلك يقينية فقد نقض مذهبه في انه لايعرف شيئا فكان من فئة القطعيين ، وإن قال : لاأدري أو أنا شاك فهو من اللاأدريه ولهذا كان البناء على مسلمات هو الأصل عند كل البشر .

وخامسها : أن غرضي شرح معرفتي وبيان مدى ثقتي بها وتحصيني اليقيني منها من الشكوك وإلزام كل من يؤمن بالمسلمات العامة باليقين بها لأنها عند تحليلها تعود إلى المسلمات . وموجز هذه المسوغات الثقة بالمذهب القطعي (مذهب مثبتي الحقائق ومثبتي معرفة بعضها على سبيل اليقين) وعدم الخوف من السفسطة حتى ولو كانت بداية المنهج .

ومنهجي منهج من يذهب إلى بناء نظريات المعرفة على مسلمات قطعية يؤمن بها كل من يؤمن بمعرفة يقينية لأي حقيقة ما أي عدم مراعاة خلاف السوفسطائية ، وعدم الابتداء بالسفسطة ، وهؤلاء لايهمهم إرغام السوفسطائي على الايمان بالمعرفة وإنما يهمهم تحصين عقيدتهم أنفسهم من أن ينحرف بها شك السوفسطائي ، وهذا هو منهج المتكلمين من المسلمين فهم لايحاجون السوفسطائي عند تقريرهم لنظرية المعرفة وإنما يحاورونهم في مباحث خاصة لافساد اعتراضهم .

بل هناك من لايرى محاورتهم أو التكلم معهم وأن حقهم أن يؤدبوا فقط (انظر المغني ٤١/١٢) . وقد رأيت أن صياغة المنهج الأول وإن كانت مبنية على صياغة سوفسطائية في بناء نظرية المعرفة لاتقوم دون أركان من المسلمات القطعية .

أذكر على سبيل المثال منهج ديكارت في بناء المعرفة على السفسطة ، فقد زعم ـ على سبيل الافتراض ـ : أنه لايعرف شيئا حتى وجوده لايعرف أهو موجود أم لا ؟ فهذه بداية سوفسطائية ، ثم زعم أنه إن عرف شيئا فهو مشكوك فيه ، فهذه سفسطة ثانية ، ثم انتهى إلى قطعية أخذها من هاتين السفسطتين : وهو أنه يشك ، لأنه لايقين عنده ، لأنه إن كان هذا الشيء يقينا من تلك الوجوه فهو باطل من وجوه أخرى ، هذه هي صفة الشك ، ومن يشك يفكر لأن الشك أدنى مراحل التفكير ، فعند ديكارت حقيقة ثانية هي : أنا أفكر .

قال أبو عبدالرحمن : لو كانت كل بداية المنهج سوفسطائية لما كان له الايمان القاطع بأنه يفكر بل انتهى الى هذا اليقين بقطعية لاسفسطة فيها وبين الشك والفكر علاقة

لغوية .

وهذه العلاقة اللغوية رمز عن معرفة ما إذ ألفاظ اللغة رموز للمعارف ، ولو أتم صياغة البداية للتسفسط لقال : لا وجود لشيء اسمه شك أو يقين ، والفكر صفة إثبات والاثبات وجود ، فلا يفكر إلا موجود ولهذا كانت صياغة الكوجيتو الديكارتية : « أنا أفكر إذن أنا موجود » وهاته قطعية لا سفسطة كالتي قبلها .



معرفتنا انعكاس للرمز

أريد أن أتجنب المصطلحات التي تعددت معانيها حتى لايحدث اللبس والايهام فى المعانى التى أريدها .

فلن أتكلم عن المادة واللامادة ، لأن في ذلك متاهة بين الماديين والمثاليين وإنما أتكلم عن الموجود واللاموجود والمفهوم واللامفهوم .

. والموجود الذي تصل إليه معرفتي : قد يكون حسيا عرفته بحسى أو بممارسة الآخرين .

وهذا يطلق عليه (مادي) أي له كم أو كيف بشتى المقادير والأشكال ومعرفتي لهذا اللون معرفة (حسية عقلية) .

وقد يكون الموجود الذي تصل إليه معرفتي ـ ولاأقول إنه مادي أو غير مادي موجودا لم أعرفه بحسي ولم أر أن الناس مارسوه .

فمعرفتى به ليست معرفة (حسية عقلية) بل معرفة (عقلية خالصة) لأننى أعرف وجوده بلزوم عقلي ، أو باحساس لأثره .

ويؤيد صدق هذه المعرفة :

أن كثيرا من معارفى الحسية العقلية كان معرفة عقلية خالصة ـ قبل أن أحس به فلما أحسست به صار معرفة عقلية حسية .

والذي يسقط المعرفة العقلية الخالصة من نصاب المعرفة البشرية :

ينسى أن كل تجربة حسية مسبوقة بمعرفة نظرية .

ولم تكن المعرفة النظرية خاطئة في كل التجربات فصدق وصحة بعض المعارف النظرية دليل على صحة المعرفة العقلية الخالصة .

وهب أن معرفة العقل الخالصة : لاتتأتى الا من تجريدات وعمومات حسية .

الا أننا في هذا التجريد والتعميم : نصل الى معرفة وجود مالم نحسه بعد .

فكلامنا عن الشيء الذى نعرفه وليس عن مادتنا فى المعرفة .

ولست الآن بصدد اقامة البرهان على وجود معرفة حسية عقلية ومعرفة عقلية خالصة وانما حديثى عن المعرفة الحسية العقلية فقط .

فالمعرفة الحسية هى التى التقطها بحواسى الخمس الظاهرة .

وسأستثنى من البحث : ماأعرفه بحسى الباطن : الذى يدرك ألم الحزن ولذة الجماع . والشيء المحسوس ـ الذى عرفته بحسى ـ : لابد ان يكون له مقدار من المقادير الكمية او شكل من الأشكال الكيفية ، وهو مايسمونه بالمادة وهى الكائنات الحية (من الحيوان والنبات) وغير الحية : من الجوامد والسوائل والكهارب ، والذبذبات والطاقة .

والماديون يسمون هذه الأشياء الطبيعية . ان الطبيعة ـ فى أغلب اشكالها وفى جميع عناصرها ـ : سابقة للوعى البشرى لأن كل مولود منا يفتح وعيه على كائنات موجودة ـ قبل ان يوجد هو ووعيه .

فاذا تفتح وعيه على الكائنات : عكس له حسه البشرى صورة الكائنات . ومن تجمع هذه الانعكاسات ومشاهدة العلاقات بينها يأخذ العقل أحكامه وقوانينه وتجريداته وعموماته والبرهان على ذلك : ان الكائنات قبل الوعى ، وأن الكائنات لا تفتقر ـ فى وجودها الى مخلوق بشرى يعيها .

بيد ان عددا من الفلاسفة تقحموا حماقات ايديولوجية : يحار الفكر فى تسليمهم بها ـ مع عظم عبقريتهم وسعة معارفهم ـ فثمة فلاسفة يعرفون بالمثاليين الذاتيين كـ (باركلى) و (ماخ) يقولون :

مائمة موجود موضوعى خارج حسنا ، انما الموجود الاحساس الذاتى . اى الثابت فى احساسى ، او المشترك فى احساس عدد الناس .

ويترتب على هذا المذهب : ان الانسان لايعرف الأعيان بصفاتها وخصائصها اى انه لاوجود لشيء خارج الحس البشرى له صفات وخواص .

وانما الحس البشرى ـ بوجود هذه الاحساسات فيه ـ : خلق اشياء خارج الحس ومنحها صفات وخصائص . ويلزم هؤلاء انه لا وجود الا للوعى البشرى وبعضهم يقول : توجد اعيان خارج وعينا ولكن حسنا البشرى لايعكس لنا صورة هذا الوجود ولاسبيل لنا

الى المعرفة الا بالحس لذا فنحن عاجزون عن معرفة الأعيان الموجودة وبهذه يلتقون فى كلتا الحالتين ـ مع الارتيابيين .

ومجرد عرضنا لدعوى المثاليين ، ومن يقول باستحالة المعرفة كاف للدلالة على سخافة هذه الدعوى .

ولكن الانصاف يقتضى منا عرض وجهة نظرهم مصحوبة بتأييداتهم لها .

ولقد رأيت : ان كل تأييد لهذه الدعوى يقوم على التمثيل بحالات من حالات خداع الحواس خذ ـ على سبيل المثال :

١ ـ يقول الفيزيولوجى الألمانى (موللر) (ان الاحساسات لاتتعلق بتأثير اشياء العالم الخارجى ، بل بأعضاء الحواس ذاتها) (الطاقة النوعية الملازمة لها) وهذا يعنى ان معرفتنا الحسية ليست ، انعكاسات للعالم الخارجى ، وانما هى من معطيات الحس ذاته .

وقد وسع (فورباخ) هذه النظرية وسماها (المثالية الفزيولوجية) .

ومادامو يتكلمون بلغة فيزيولوجية فالأمر هين . ان المعرفة الحسية التى نعتبرها انعكاسا للواقع الخارجى : لاتنكر ان للحواس معطيات من ذاتها لاتعكس الواقع ونحن نستثنى حالة خداع الحواس من المعرفة الحسية التى نؤمن بها .

والمعرفة الحسية المبرأة من خداع الحواس : مشروطة بسلامة الحواس .

فالعين السليمة المجردة تعكس العالم الخارجى ولكنها لاتعكسه كما يعكسه المجهر .

٢ ـ يذهب (غيل مغولنر) أحد العلماء الطبيعيين فى القرن التاسع عشر ـ فى كتاب له اسمه « فيزيولوجية البصريات » الى ان الاحساسات رموز للظواهر الخارجية ينتفى عنها كل تشابه مع الأشياء التى تمثلها :

وهذا يعنى : ان الحس البشرى لايعكس الواقع ، لأنه لاتشابه بين الاحساس والمحسوس وعلى هذا ايضا :

يكون الاحساس مجرد رمز ، ونظرية الرمز هذه تسمى (النظرية الهروغلوفية) قال بها (بليخانوف) ونحن لانقول : ان احساسنا ينقل لنا الأعيان فى الخارج على صورة واحدة .

ولانقول انه ينقل لنا صورة كل جانب من جوانب احد الأعيان .

بل هذا مرهون بطاقة الحس واستعداده وفى شريعة ربنا : نحن مكلفون ـ فى عبادتنا

ومعاملتنا ـ وفق الطاقة الحسية المشتركة بين المسلمين .

لأن الله لايكلف نفسا الا وسعها .

ونقول ايضا ان حسنا ـ مهما كانت طاقته ـ يعكس لنا شيئا موجودا ، لايخلع على الأشياء صفات غير صفاتها وانما يعكس صورة الموجود .

فرؤيتنا للقمر قرصا اصفر ـ بالعين المجردة ـ انعكاس صحيح لصفحة القمر حال بعده .

ورؤيتنا له وديانا وجبالا « بالتليسكوب المكبر » انعكاس صحيح لصفة القمر حال قربه ولايضاح هذه الحقيقة احب ان اناقش صورتين من صور الخداع الحسى ، ليكون ذلك أنموذجاً لنقاش كل صورة من صور الخداع الحسى .

أ ـ الصورة الأولى :

لنأخذ شيئين موجودين فى غرفة واحدة فى شروط واحدة :

احدهما : معدنى .

والآخر : خشبى .

فسنجد ان اليد تحس بأن المعدنى أبرد من الخشبى مع ان حرارتها واحدة فالاحساس باللمس خدعنا . فكيف نجعل الاحساس صورة للواقع ؟

ويجيب العلماء عن ذلك :

بأن حرارة المعدن والخشب متساوية ، بلاريب الا ان الخشب سيىء النقل لحرارة اليد بخلاف المعدن الذى ينقل الحرارة بسرعة .

فاحساس جلدنا اللامس انعكاس للفارق بين سرعتى الحرارة .

وعلى هذا يكون احساسنا نقل لنا صورة من صور الواقع .

ب ـ الصورة الثانية :

اذا وضعت يدى اليمنى فى ماء ساخن ووضعت اليسرى فى ماء بارد ، ثم نقلتها الى ماء عادي : تبين لى : ان اليمنى تشكو البرودة مع انها خرجت من الماء الساخن ـ فى حين ان اليسرى تشكو الحرارة (مع انها خرجت من الماء البارد) .

فالحواس نقلت لنا عكس الواقع فكيف تكون صورة له ؟

ويجيب العلماء عن ذلك .

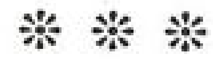
بأن قانون الفيزياء يقرر ان الحرارة تنتقل من الأجسام التى تتمتع بحرارة اعظم الى الأجسام التى تتمتع بحرارة ادنى ، فالحس نقل لنا صورة من صور الواقع .

انظر المادية الدياليكتيكية ص ١٦٤ ـ ١٦٥ .. وهذا الواقع ـ من خداع الحواس : لايعنى اطراحنا للحواس وهى مصدر معرفتنا بل يعنى : استقراءها وتحليلها بشكل صحيح دقيق .

ويعنى : الاحاطة بقوانين الأعيان وكل ذلك لا يتأتى الا بعد استخدامنا للحواس . وهو :

ان نربط معطياتها بنشاط التفكير عندنا قال مؤلفو (المادية الدياليكتيكية ص ١٦٦) : (ليس هناك مجال للشك المبدئى بما تدلنا عليه اعضاء حواسنا ولكن هذا لايعنى ان الاحساسات تعطى صورة دقيقة كل الدقة من الواقع الموضوعى ـ فى ذات اللحظة التى يصبح فيها هذا الواقع موضوع ادراك اعضاء حواسنا .

ان الصورة الأولية للأشياء المادية ـ تتوضح وتغتنى وتتكامل تدريجيا ، على أساس الادراكات المتكررة كثيرا وعلى أساس عمل الفكر المتحقق منه بمختلف اعضاء الحواس . وعلى اساس نشاط الانسان العلمى المتعدد الجوانب) .



مصادر المعرفة البشرية

معرفتنا البشرية على قسمين :

(أ) معرفة اضطرارية لا تفتقر إلى برهان ، وهذه لها ثلاثة مصادر لا رابع لها ألبتة ..

١ ـ الحس .

٢ ـ أوائل العقل التى لا تفتقر إلى الحس ، وهى التى يسميها أبو محمد (أوائل التمييز) ..

٣ ـ الالهام ويدخل فى ذلك (الاشراقة الروحية) .. وهى رؤية القلب ولك أن تعتبرها حاسة سادسة ، وهذه المعرفة موقوفة على من وجدها ، ولا تتعدى إلى الآخرين إلا بالبرهان ولا يبطلها : أن هناك من يدعى الالهام وهو كاذب ، لأن هناك من يدعى الالهام وهو صادق .

(ب) معرفة تكتسب بالبرهان وهذه مصدرها الحس وأوائل التمييز لأنها تستمد برهانها منها أو من أحدهما ، وليس الالهام مصدرا للمعرفة البرهانية لأن معرفة الملهم خاصة به ، فلا تتعدى غيره إلا ببرهان .: ولأن صدق المعرفة الإلهامية متوقف على وقوعها والفرق بين المعرفتين : أن المعرفة الاضطرارية تحصيل لحقيقة الشيىء وحكمه وأن المعرفة البرهانية تحصيل لحكم ذلك الشيىء دون حقيقته خذ مثال ذلك :

١ ـ من شرب السنا فقد عرف حكم السنا وهو الاسهال وعرف حقيقة الاسهال ، ولم يحتج إلى برهان .

٢ ـ من شرب السنا ، ولم يتناول مسهلا قط ، ولم يصب باسهال قط ، فمعرفته البرهانية الاكتسابية : أن السنا مسهل ولكنه لا يعرف حقيقة الاسهال ، ومعرفته هذه برهانية توصل إليها بالبرهان : وهو مشاهدة الأثر والاستدلال به ، مع ضرورة صدق الناقل . والمعرفة البرهانية من ناحية الحكم والتصديق على قسمين :

(أ) عقلية .

(ب) وغير عقلية .

فالعقلية : ما أقنع العقل من حس وخبر واستدلال .

وغير العقلية : مالم يقنع به العقل ، من حس خاطىء ، وشرع مدسوس ، وإشراقة كاذبة ، والمعرفة البرهانية هى قوانين العقل وقوانين العقل على قسمين :

١ ـ قوانين اضطرارية وهى التى سميناها (أوائل التمييز) لأنها لا تفتقر إلى الحس .

٢ ـ قوانين اكتسابية تستمد خبرتها من الحس كقولنا (ماكان تصوره حتميا فوجوده حتمى) فهذا قانون استنبطه العقل بالتجربة الحسية .

والملاحظ ان قوانين العقل الاكتسابية تستمد برهانها : إما من الحس ، وإما من قوانين العقل الاضطرارية .

قال أبو عبدالرحمن :

إذا ذكر لك العقل ، فالمراد به قوانين الاستدلال الاضطرارية والاكتسابية ، وإذا ذكر لك الفكر فالمراد به هيئة الاحتكام الى هذه القوانين ، واذا ذكر لك الذكاء والنباهة والذهن ، فالمراد بكل ذلك ملكة الانسان ، وقوة قواه النفسية ولا يحصى معرفة العقل الاكتسابية الا خالق الخلق وإنما نذكر من المعارف الاكتسابية :

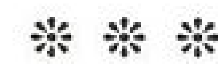
الشرع (القائم على المعجزة المحسوسة وعلى القوانين الاضطرارية) فنصوصه باللغة مصدر للبرهان ، ونذكر الخبر الذى يثبت به التاريخ ، والأنساب والحقوق فيستدل العقل من الحس ومن القوانين الاضطرارية على أن الخبر المتواتر حق .

ونذكر علم الحساب مصدرا للبرهان ، لأنه ثابت بالحس وبالقوانين الاضطرارية فكانت قواعد الحساب وأصوله مصدرا للبرهان وهكذا جميع العلوم والمعارف البشرية واذا استعرضت معارف العقل الاكتسابية فى مجال التوفيق بينها فلا تقل : اختلف العقليان وإنما عليك المايزة بين الأنواع ، فتقول هذا عقلى بالشرع ، وهذا عقلى بالحس ، وهذا عقلى باللغة ولك بعد ذلك أن تقول : اختلف العقلى بالشرع ، والعقلى بالحس ، وحينئذ تنظر فى مصدر المعرفة فلابد من ثلاثة أمور لا رابع لها بيقين :

١ ـ أن يكون الحس كاذبا .

٢ ـ أن يكون الشرع مدسوسا .

٣ ـ أن يكون فهمنا خاطئا .



تفكيرنا لم يتطور .. ولكنه استراح

يقول مجموعة من الأساتذة السوفيت فى كتاب لهم اسمه (المادية الديالكتيكية) (إن تفكيرنا تطور) . وهذا بناء على الاعجاز العلمى الذى حققه السوفيت وهذا التطور يسمونه (الديالكتيك الذاتى) وتقول كيف تطور تفكيرنا ؟

فيقولون إنه انعكاس للديالكتيك الموضوعى ، ويراد بالموضوعى العالم خارج الذات الحاسة العاقلة (العالم المادى) ولقد تطورت ظواهر العالم المادى فتطور تفكيرنا تبعا لذلك ، وهذا التطور يبنونه على خلفيات (الديالكتيك التاريخى) كان الانسان قردا فأصبح مفكرا ، تطور الديالكتيك الذاتى والتاريخى والمادى على أنقاض صراع المتناقضات والأضداد فكان البقاء للأصلح اى المتطور .

ولا ندرى هل سيطبقون هذه الظنون على الحزب الشيوعى السوفيتى أم لا ؟ هل تطورت من اللينينية الى المادية ؟ هل تطورت الشيوعية من ماركس الى لينين ؟ وهل سيفضى صراع المتناقضات الى ماهو أصلح من الشيوعية وأشد تطورا ؟ كل هذه الظنون علمها عند الله .

وإنما نريد هنا أن تفكيرنا فى العصر الحديث لم يتطور ولكنه استراح وأضرب المثال لذلك بعاملين استعملا آلتين بدائيتين كالمعول متكافئتين فى قوتها وصنعها فاستعمل أحدهما المعول الأول فى حفر بئر لم يتجاوز عمقها اكثر من متر لأنه صخور وشظايا ثم مات العامل وانكسر المعول ، فجاء عامل آخر يكافىء العامل السابق فى قدرته ومهارته فحفر سبعة امتار فى وقت اوجز ولم ينكسر المعول وكانت الأرض هشة فهل نقول ان المعول تطور وإن القدرة البشرية تطورت ؟ كلا .. إنما كان العامل الثانى متمما لمسيرة العامل الأول ولولا ذلك لأنفق ما أنفقه الأول من جهد ووقت وخسارة ، وتفكيرنا اليوم لم يتطور بحيث يصل الى الحقيقة مباشرة أو فى وقت قصير لأنه تفكير لايوجد مثله عند الأسلاف .

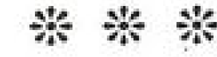
وإنما كان تفكيرنا اليوم لا يزيد عن تفكير العباقرة فى الأمس غاية ما هنالك أن مفكر الأمس اختصر الطريق بمليون فرض خاطىء ومليون تجربة غير ناجحة .

فاستغنى الفكر الحديث عن اتخاذ هذه المحاولات ، وبرهان آخر وهو أن أعظم مخترع في العصر الحديث لايقال إنه أذكى العالم الا بالنسبة لأفراد ، أو مادة علم ، وليس بالنسبة للأجيال السالفة .

إن أعظم مخترع لآلة أو أسبق الناس إلى اكتشاف قانون : لايملك بذلك أنه أذكى من الخليل بن أحمد أو ابن تيمية وإنما الاختلاف فى مجال العمل الفكرى .

أما تطور الخلق فيعني زيادته وتعدد صوره والله يزيد فى الخلق ما يشاء ويخلق ما لا نعلم والله خالق الخلق وما صنعوا .

إلا أن الفكر الحديث لم يخلق المادة ولم يخلق قوانينها ، ولم يرتب النتائج على الأسباب ، وإنما اكتشف بارادة الله ـ مادة مخلوقة واكتشف قانونا مخلوقا .
واكتشف علاقات مخلوقة ، والله المستعان .



ظاهرية سارتر

من المقرر فى افهام الناس أن للموجودات ظاهراً وباطناً ، ولا مشاحة فى هذا إلا إذا أحال الظاهر والباطن الوجود الى ثنائية فعبقرية شكسبير وجودان :

١ ـ وجود بالقوة وهو استعداد شكسبير وقابليته ـ أى عبقرية شكسبير الباطنية أو الداخلية .

٢ ـ وجود بالفعل وهو عمل شكسبير فى المسرحية الفلانية « اى عبقرية شكسبير الظاهرية أو الخارجية » . بيد ان سارتر « فى كتابه الوجود والعدم » ص ١٣ـ٢٠ ، يرفض هذه « الثنائية » ويقرر واحدية الظاهرة ، إذ يرى أن الموجود سلسلة من المظاهر فالقوة لا تحتجب خلف آثارها من التسارعات والانحرافات . إلخ . بل جماع هذه الآثار هو « القوة » وعلى هذا فالظاهر ليس مقابلا للوجود ولا مرادفا له . ولكنه مقياس له .

وكل شيء عند سارتر بالفعل وليس وراء الفعل قوة ولا حال ولا قدرة . والفعل هو ما تجلى للعيان ، ومايتجلى مظهرا من الموضوع قال سارتر : « والموضوع كله : فى هذا المظهر وخارج المظهر :

١ ـ إنه فيه بكله من حيث هو يتجلى فى هذا المظهر .

٢ ـ وهو خارجه بكله لأن « المتوالية » نفسها لن تظهر أبدا .. ولا يمكن أن تظهر » اهـ .. بتصرف واختصار ص ١٦ ..

قال أبو عبدالرحمن : المتوالية هى التجليات التى نسميها وجودا بالفعل . واعتبر سارتر الظاهر مقياسا للوجود ، وليس ضداً ولا مرادفاً له : لأن تعريف الوجود عنده ببساطة أنه « شرط كل كشف » .

إنه وجود من أجل الكشف وليس وجوداً منكشفا ص ١٧ . وقد فر سارتر من « ثنائية » فوقع فى أخرى ؛ لأن مظاهر كل موجود غير متناهية ، هذا الوجود متناه . فثمة ثنائية المتناهى واللا متناهى .. أو « اللامتناهى فى المتناهى » .

قال أبو عبدالرحمن الظاهرى : هذه الثنائية مدخل إلى الأنطولوجيا الظاهراتية الكفورة . إن سارتر أخطأ جهة القسمة فأصحاب الثنائية « الظاهر والباطن » لا يجعلون

الظاهر وجودا والباطن عدما . وإنما يقسمون الموجودات إلى قسمين :

١ ـ موجود مغيب ، وهو الوجود بالقوة .

٢ ـ موجود مشهود ، وهو الوجود بالفعل وإنكار هذا خروج على البداهة . ولا ضير عندنا أن يسمى أحد الموجودين « واحدية الظاهرة » إذا لا يأبى الفكر أن تكون موجودات ما ظاهرات لموجود ما .

إذن من أخطاء سارتر فى وجوديته انه حصر الواقع فى الظاهرة !! راجع ص ٢١ .

قال أبو عبدالرحمن : الظاهرة قبل ان تظهر من الواقع ، لأن من الواقع مالم يظهر ! ..

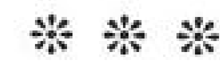
وحركة الشمس اذا أصفقت للمغيب لا تظهر لنا فى ثانية .. ولكنها تظهر بعد دقائق .. فهل حركة الفيء فى هذه الثوانى : غير واقع ؟

وسارتر يقول : « فما يقيس وجود الظهور هو أنه يظهر » .. ص ٢١ .

قال أبو عبدالرحمن : ونحن نقول بهذا فكان ماذا ؟ ان حصره الواقع فى الظاهرة لا يعنى ان الظهور مقياس الوجود . وانما يعنى ان الظهور يمنح الوجود ، وهذا ما يأباه الفكر . ويحسب سارتر انه اضاف الى الفكر الفلسفى جديدا اذ قال : « إن وجود الظهور هو الظهور » ليحل هذه العبارة محل عبارة باركلى « الوجود هو كون الشيء مدركا » .. ص ٢١ .

قال أبو عبدالرحمن : هذا امعان فى الخطأ ومضغ لفلسفة « الحسبانيين » وانما نقول : الوجود هو كون الشيء مدركا بالنسبة لرب الكائنات لأنه سبحانه لا يند عن ادراكه ادنى موجود اذ هو خالق كل موجود . أما البشر فليس ادراكهم مهيمناً ، وان قووه بالتلسكوب والفولسكوب ومالم يدركه البشر من الموجودات اكثر مما ادركوه .

إن الادراك يدل على الوجود ولكنه لايمنح الوجود . واذ ذلك كذلك : فليس الوجود كون الشيء مدركا .. ولكننا ان ادركناه علمنا بوجوده .



نقد العلية عند العرب والأوروبيين

كان نقد العلية ظاهرة انحراف فكرى فى تاريخ الحضارة العربية قديما ! .

ثم كان هذا الانحراف الفكرى تقليدا أمينا لأخطاء أسلافنا عند كل من : مالبرانش وباركلى وديفيد هيوم من رواد الحضارة **الأوروبية المعاصرة** ! ..

إن العلية قانون حتمى فى تصور العقل البشرى ، ولقد استخدم أرسطو هذا القانون ، واعتبره من بديهيات العقل .

ومن ثم أغرم متفلسفو المسلمين بهذا القانون ، واستعملوه فى أعوص مشكلاتهم الفلسفية فقالوا : لكل حادث محدث .

ولا تزال العلية اساسا صلبا اقام عليه ابن حزم وابن تيمية وغيرهما بناءهم المنطقى .

وفى الفلسفة الأوروبية وجد مفكرون نقدوا هذا القانون نقدا استحوذ على عقول بعض الناشئة وليس هذا هو المهم ، بل الأهم من ذلك : أن مفكرى المسلمين لم تخف عليهم هذه النقدات ، ولم تهز إيمانهم بقانون العلية بحيث يصح القول بأن هؤلاء الأوروبيين سبقوا الى نقد العلية .

أو القول : بأن مفكرى المسلمين لولاب بذهنهم هذا النقد لهجروا هذا القانون .

وأول هؤلاء الفلاسفة الغربيين الفيلسوف العقلانى « مالبرانش » الذى بنى إيمانه بالحقيقة الأزلية على البرهان الأونطولوجى تبعا لسلفه ديكارت ولهذا قال :

لا يوجد الا الموجود الكامل الذى لا نهاية له .

أى لا يوجد إلا الله .

وهذا النفى فيه مؤاخذة ، لأنه لم يفرق بين أنواع الوجود .

وليس هذا غرضنا .

وإنما غرضنا قوله :

« لا علة إلا ما أدرك العقل بينها وبين معلولها علاقة ضرورية والله ـ جل جلاله ـ هو العلة الحقيقية للأشياء » .. اهـ .

قال أبو عبدالرحمن :

ونحن لا نسمى الله إلا بما سمى به نفسه ، ولا نصفه إلا بما وصف به نفسه ولكن لا محيص لنا عن الاحتفاظ بعبارة مالبرانش لتصور مذهبه .

يقول مالبرانش :

لا اقتران ولا ارتباط ضرورى بين الله وبين العلة وانما هناك ارادة ربنا الحرة فى فعل مايشاء .

فان ذكرت العلل الطبيعية فان مالبرانش يقول : هذه ليست عللا حقيقية ولكنها علل مناسبات .

ثم جاء « باركلى » و« هيوم » فقالا :

إن مانسميه عللا لاينطوى على ضرورة حتمية مستقرة بين العلة والمعلول .

وانما هذه الضرورة ظاهرة تجريبية ، ليست قانونا لما وراء التجربة .

اننا اذا رأينا دائما فى حدود مشاهدتنا وتجربتنا ظاهرة حسية تتبع أخرى : فاننا نصطلح على تسمية الأولى علة وننتظر دائما فى كل مشاهدة ــ أن نرى الأخرى تتبعها فإذا تكرر تلازم الحدوث وتكررت ملاحظاتنا لهذا التلازم : تكونت لنا هذه العادة العقلية .

يعنى تصورنا لمعنى العلية .

إذن العلة مجرد عادة عقلية .

قال أبو عبدالرحمن :

والواقع أنه لا جديد فى نقد مالبرانش وباركلى وهيوم .

فهذا أمر فرغ المسلمون من فحصه بعد أن فرغ بعضهم من استدراكه . ففكرة مالبرانش قد قال بها بعض أئمة الأشاعرة كالباقلانى والغزالى والهروى .

قال الهروى الأنصارى : ليس فى الوجود شىء يكون سببا لشىء أصلا ولا شىء جعل لشىء بل محض الارادة الواحدة يصدر عنها كل حادث .

هكذا نقل عنه شيخ الاسلام ابن تيمية فى « منهاج السنة » .

ويريد بالإرادة الواحدة ارادة الله سبحانه .

وفكرة العادة العقلية عند هيوم قال بها الهروى والغزالى والباقلانى فى التمهيد .

قال الهروى :

إن الحادث يصدر مع الآخر مقترنا به اقترانا عاديا لا أن أحدهما معلق بالآخر ولكن لأجل ماجرت به العادة والاقتران .

وتجد هذه الفكرة بتوسع عند الغزالى فى « التهافت » ولقد نقد ابن تيمية نقدهم للعلية نقدا بارعا .

قال أبو عبدالرحمن :

والحق عندنا : أن العلة ناموس إلهي خلقها ربنا ، وجعل نتائجها فى معلولاتها ضرورة حتمية لا تختل إلا باعجاز يخرق الناموس .

والكل من الله سبحانه .

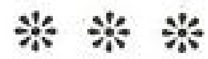
وإذا وجد الاقتران فى بعض ظاهرات الكون دون ضرورة فلا يعنى ذلك أن كل ظاهرات الكون كذلك ولايعنى أن هذه الظاهرة خلت من علة بل يعنى أنه ظهر الاقتران ولم تظهر العلة .

والحقيقة ان محصول العالم من التجربة والمشاهدة منذ كان العقل البشرى طفلا حتى الآن لم يجد ظاهرة كونية تنفصل عن علة أو سبب .

وحسبك بقوة وصلابة برهان العلية أنه لم يشذ فى كل تجربة بشرية .

ومن ثم تنطلق من المحسوس الى غير المحسوس ، وماغرضنا هنا أن نحق برهان العلية أو نبطله إنما بحثنا الموضوع من ناحية حضارية بحته وهى ان مفكرى المسلمين أحاطوا علما بكل ماوجه لقانون العلية من نقد إلى هذا اليوم وردوه فلم يضعف من إيمانهم ببرهان العلية .

وكان المنحرفون فكريا من أعلام الفلسفة الأوروبية مقلدين أمينين للمنحرفين فكريا من أعلام الفلسفة العربية القديمة فى هذه المسألة إن لم يكن هذا اتباعاً مقصودا فهو اتباع بالمصادفة .



الاستقراء التلخيصي

يقول أرسطو : (الانسان والحصان والبغل حيوانات طويلة العمر ، وهي كل الحيوانات التي لامرارة لها ، اذن كل الحيوانات التي لامرارة لها طويلة العمر) وهذا النوع من الاستدلال يسمونه (الاستقراء التام) أو (الاستقراء الشكلي) .

ولقد نوقش هذا الاستدلال ووجهت اليه المآخذ .

قال ابو عبدالرحمن محمد : انظر على سبيل المثال : (التقريب لشيخنا امام الدنيا ابن حزم ص ١٦٣ ـ ١٧٣ .. ومعيار العلم لابى حامد الغزالى ص ١٦٠ ـ ١٦١ .. والاستقراء والمنهج العلمي للدكتور محمود فهمي زيدان ص ٢٧ ـ ٣٤ .. والمنطق الحديث ومناهج البحث للدكتور محمود قاسم ص ٦٢ ـ ٦٦) .

قال ابو عبدالرحمن بن عقيل : في هذه الردود مضلة يصاب قارئها بالدوار ، ولتذليل علم المنطق لقراء الجرائد جنحت الى التحليل الديكارتي المحبب فقلت : نقد هذا الاستدلال يتعلق بأمور مختلفة :

اولها : ان المثال الذى اورده (ارسطو) لاينطبق على (الاستقراء التام) ، لان الاستقراء احصاء .

فهل احصى (أرسطو) كل انسان وحصان وبغل ، فعرف ان كل فرد منها طويل العمر ؟

وهل أحصى (أرسطو) كل موجود في الوجود فلم يجد حيوانا ذا مرارة غير هؤلاء ؟

لاريب ان هذه الانواع من الأنواع الثابتة المحدودة ، وان النوع دال على كل افراده .

الا أن (طول العمر) و (امتلاك المرارة) ليستا من ماهية النوع الانساني حتى نقول ان معرفة النوع دالة على افراده ، واذن فلابد من احصاء أفراد النوع الانساني والبغلي والحصاني وهذا مستحيل ، لأن الفرد الانسانى متناه ، والانسان أعداد لامتناهية بالنسبة للفرد المستدل بالاستقراء ، والبديهة : أن المتناهى لايحصى اللامتناهي .

واذن فمثال أرسطو غير صحيح ، وأكثر أمثلة المَنْطقيين (للاستقراء التام) من هذا النوع .

وكذلك الانواع قد يكون مالانعرف منها اكثر مما نعرف .

وثانيها : اننا لانقول(كما قال بعض المتسرعين) ان الاستقراء التام مستحيل ، بل هو ممكن في الافراد المحصورة المتماثلة .

ولكننا نقول : اذا وجد الاستقراء التام فانه لم يفد معرفة جديدة ولم يكن انطلاقا من المعلوم الى المجهول ، وانما يلخص لنا ماقد عرفناه مسبقا ، خذ مثال ذلك :

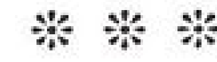
كل شهر من شهور السنة يتألف من أقل من (٣٢) يوما ، لأنه باستقراء شهور السنة من يناير الى ديسمبر ـ وهي اثنا عشر شهرا فقط ـ لم نجد مايبلغ (٣٢) يوما ، بل بعضها (٢٨) يوما ، او (٣٠) يوما ، او (٣١) يوما .

الاستقراء لزيدان ص (٣١) .

ولهذا قال (جون استيوارت ميل) : (انه تلخيص لما سبق لنا معرفته) .

وثالثها : قولنا انه لم يفد معرفة جديدة ، وانه تلخيص لمعرفة سابقة ، لايعني انه ليس بحجة ، ففرق بين هذا وذاك .

انه ـ ان كان تاما ـ حجة بيقين على الاطلاق وان كان غير تام فهو حجة في الفقه ، لأن الصواب فى الفقه اعتباري وليس واقعيا .



المنطق ثابت ، لايتغير

قالوا : ان العلم القديم ـ الذى عاش في ظله منطق أرسطو :ـ

يتكلم عن كيفيات الأشياء ، دون كمياتها .

فهو ـ مثلا ـ يعتبر أن الحرارة ضد البرودة ، لأنه نظر الى كيفيتها دون كميتها ..

وقال العلم الحديث ـ ليس هناك بارد وحار ، وانما هناك درجات من الحرارة تختلف .. ومن هذا الاختلاف تختلف الحرارة والبرودة .. وبقدر كمية هذه الدرجات تكون الحرارة .

وقال ابو عبدالرحمن : لم يتغير منطق أرسطو لناحيتين :

اولاهما : ان الاختلاف الكمى لدرجة الحرارة نتج عنه اختلاف في الكيفية ، ويجب ان يكون للكيفية عبارة تدل عليها كلفظ البارد مثلا .

واخراهما : ان قانون التضاد يضبط الكيفيات كما يضبط الكميات ..

وقالوا : ان العلم القديم : لايهتم باستكناه العلاقات بين الاشياء وانما يعتبرها امورا عرضية .. والمنطق الارسطى تبعا لذلك ، يعتبر العلاقات امورا خارجة عن المحتوى .

اما العلم الحديث فيعتبر العلاقات اخص خصائص البحث العلمى ، لانها تربط بين المتغيرات .

وقال ابو عبدالرحمن : لم يتغير منطق ارسطو وانما تعثر وضاق لناحيتين :

اولاهما : ان التأصيل الارسطى للعلاقات فى المحتويات : تأصيل صحيح ـ ولكن الخطأ فى التنفيذ والتطبيق بسبب قصور العلم آنذاك .

وثانيهما : ان استكناه العلم الحديث لحقيقة العلاقات يعطى تربة خصبة للمنطق الارسطى ، فيجنى عددا كثيرا من الامثلة التطبيقية .

فيكون المثال حقيقيا بدل ان يكون فرضيا .

ومن هذين المثالين : عن الاختلاف الشديد بين العلم القديم والحديث ـ قال بعض المعاصرين :

ان العلم القديم مليء بالاوهام والفروض والتصورات الخاطئة ، وان المنطق الارسطى يساير ذلك العلم ، فيجب علينا ان نصطنع المنطق التجريبى الحديث ، لامنطق ارسطو التصورى ، لان المنطق الحديث ابن للعلم الحديث .

وقال ابو عبدالرحمن محمد :

كلا ان المنطق الارسطى ثابت لايتغير ، وقواعده الصلبة لاقتناص المعرفة وإقامة الحجة لاتزال نبراسا هاديا فى ميدان المعرفة والعلم .

وقد رام اناس الخروج على قوانينه الثلاثة : الهوية ـ والثالث المرفوع ـ والتناقض ، وكانوا من الحسبانيين ، والحسبانية ضرب من السفسطة الا أن تكون منهجا لا غاية .. وانما نذكر اشياء يعذر بها منطق أرسطو ولايهجر .

فمن ذلك ان الناس مختلفون فى نظرية المعرفة (الأبستمولوجيا) إلا أن أرسطو وضع منطقا لكل نظرية وكل اصحاب النظريات فى المعرفة : يأخذون منطق ارسطو الجزئـي ولايستغنون عنه ، فهذا معنى ثبات منطق أرسطو ..

ومنها : ان البرجماتيين وغيرهم يعتبرون" كليات ارسطـو التجريديـة مجـرد فروض . ولكنهم لم يستطيعوا بعد ان يزيفوا كلية من كلياته فى ميدان الخبرة والتجربة . فهذا معنى آخر للثبات .

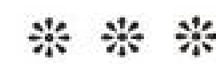
ومنها : ان ارسطو يستمد امثلته من علم عصره الناقص ، وتكون امثلته من باب الفرض ، والعلم الحديث يجيز فرض الامثلة لان المثال شارح ولايلزم من بطلان المثال بطلان القضية .

ومنها : ان تقدم العلم الحديث يساعد على صياغة المنطق الارسطى صياغة امتن وهذا شيء غير الثبات .

ومنها : ان منطق ارسطو لم يأخذ فى حسبانه ان الشرائع السماوية مصدر من مصادر اي معرفة .

والمسلم يأخذ منطقه من حقيقة الشرع اولا ويجد فى منطق ارسطو اداة لاجتهاده مساعدة غير معاندة .

ومن الله نستمد العون ونستلهم الرشد ،،



الفكر المعتزلي

لايزال شعور العامة الايمان الشديد بعدم جدوى الفلسفة ، مسوغين ذلك الزعم الخاطىء بأنه مر عليها كأثر علمى قرون كثيرة وهى مجرد أفكار والزامات وانعكاسات جدلية تلوب بالاذهان ولاتتلامس مع الواقع ولم تظفر الفلسفة بما يشبه التأييد الشعبى بل كانت عرضة للطعن ، وفلاسفة المسلمين الذين دخلوها من اوسع ابوابها تمنوا ايمانا كايمان العجائز كما اثر عن الجوينى والرازى . فاذا كان رأيى أن فى الفلسفة خيرا كثيرا وكنت شديد الايمان بجدواها فانما اصطدم بشعور شعبى بيد ان هذا لايهمنى اذا كانت براهينى على جدوى الفلسفة ضرورية فأول ما استند عليه في هذه الدعوى ان الفلسفة الحديثة دفعت باوربا الى حياة علمية عملية فالمذهب التجريبى فتـق آفاقـا بعيـدة فى مضمار الاختراعات والمصنوعات والطب والتشريـح والاتجاهـات العقليـة محصـت الكثـير من الخرافات فى الآداب والتصورات ومرويات التاريخ وان للمنهاج الديكارتى يدا بيضاء فى التآليف العلمية المعاصرة التى اتسمت بطابع التجرد والاستفاضة فى البحث والارتباط بالموضوع والترتيب والتنسيق والأصالة الفكرية وما الفنون النظرية الجديدة والتـنظيمات الادارية والاقتصادية التى تعيشها الدول الراقية اليوم إلا نتاج فكر فلسفى عتيد والبرهان الضرورى الاخر الذى اعتمد عليه على اهمية الفلسفة ان الذين حملوا عليها قديما وحديثا لم يقفوا على ثنتيهم إلا بتقعيدات فلسفية فالتفلسف امر لابد منه ، قال ارسطو حسبما نقل عنه المترجمون « اذا لزم التفلسف وجب أن نتفلسف ، واذا لم يلزم التفلسف وجب ايضا أن نتفلسف حتى نثبت عدم لزوم التفلسف » .

ولقد كان أبو محمد على بن حزم شديد الايمان بجدوى المنطق وأنه يعصم الذهن فى تلقى الحقائق من الخطأ ولكنه جعل للسمعيات الصدارة وغير ابى محمد ممن هو فى مثل عبقريته كابن تيمية كان سيىء الظن بالفلسفة والمنطق معا ، بيد انه كان يرد بالمنطق على المنطق وبالفلسفة على الفلسفة أفلا يكونان عنده كحب الشعير مأكول ومذموم ؟ إننا لكى ندفع عن تقى الدين بن تيمية هذه الدعوى لابد أن نفهم غرضه من ذم الفلسفة والمنطق رغم استفادته منها واليكم ما أفهمه .

أفهم أن من موضوعات الفلسفة مايسمونه بالالهيات أو علم « ماوراء الطبيعة » أو « المتافيزيقا » كما يصطلح عليه المتأخرون ، وكانت أهم ماشغل الفكر البشرى وكانت موضوع علم الكلام الاسلامى الذى اثاره المعتزلة وكانت محل سخط أئمة المسلمين وكان الجدل فيها عقيما ولن يزال عقيما إلا بالمنهج الذى سنوضحه فيما بعد ولهذا فموضوع الميتافيزيقا وحده من مواد الفلسفة هو الذى نرى خطورة فلسفته ولانقول عدم جدواها فحسب ، لأن التقنينات المنطقية تعتمد ـ قديما وحديثا ـ على ادراكات حسية وعقلية ينبثق منها مدركات تجريبية وقياسية وحيث إن هذه الماورائيات غير محسوسة وغير خاضعة لمعمل التجربة وغير داخلة في قياس شمولي او تمثيلي ، فلابد من ثلاثة أمور لا رابع لها ألبته :

إما ايمان يملأ القلب بتلك الماورائيات لاتجر اليه دالة من الحس واما الادعاء الكاذب بمعارف حدسية وإلهامات إيحائية تدل على مابعد الطبيعة وإما إلحاد يقذف بها في حظيرة الخرافات ويتحقق الامر الاول بابعاد الفلسفة عن هذه الغيبيات ويتحقق الامران الآخران باخضاع الغيبيات لتمنطقات الفلاسفة واقطع قطعا باتا بأن الفلسفة من الحسنات حتى عند ابن تيمية لو ان الفلاسفة المسلمين بلغوا النضج فى الطبيعيات المحسوسة من الاجسام العنصرية ومايتكون منها من المعدن والنبات والحيوان والاجسام الفلكية والحركات الطبيعية التى كانت قوام الحياة العلمية الآلية فى مخترعات اوربا اليوم او لو ان الفلاسفة المسلمين بلغوا النضج فى فلسفة الامور العلمية وهى علوم الهندسة والمقادير والاعداد والابعاد والموسيقى وعلوم الهيئة ، فكل ذلك قوام الحضارة المادية فى الغرب اليوم ، ولكن غالبيتهم وقفوا نشاطهم الفكرى فى فلسفة الروحانيات والإلهيات واستكناهها ، وهي أمور غيبية غير محدودة ، أما الفكر البشرى فمحدود بزمانه ومكانه ، والمحدود لايدرك اللامحدود فكان ان تبدد الفكر البشرى وتاه خارج إطاره وناداه دعاة الاصلاح لان يعمل داخل الاطار فهذا مانفهمه من إنكار الفلسفة والى هذا اظن اننى عبرت عن وجهة نظرى فى الفلسفة على العموم وفى الفلسفة الحديثة بوجه خاص واعود مرة ثانية فأقول :

إن الفلسفة الحديثة فكر حيوى عتيد هيأ من أوربا نشأ متوثبا متحفزاً ، وحققت لها فتحا ماديا مبينا ولا أستثنى منه إلا الفكر الميتافيزيقى الذى جعل أوربا تفقد إلهها وتتذبذب بين آلهة عديدة لم يجد شبابها الراحة فى الإلحاد ، فاذا تلمسنا الفكر المعتزلي في الفلسفة الحديثة فإنما نهدف إلى ثلاثة أمور :

الأمر الأول : ان المغرمين بالفكر الاوربى المعاصر يحسبونه شيئا جديدا لدى المسلمين يدعون الى الاستعاضة به عن كثير من التصورات الاسلامية باسم التجديد ، فالناس سابقة المعتزلة الى الكثير من النظريات الغربية مع لفت الانتباه الى ان ائمة الاسلام ناقشوها وزيفوا منها مايستحق التزييف ببيان قوى ومنطق منظم لايبقى مثارا للشك يعنى ان اطراحها من جانب المسلمين كان عن قناعة لاعن جهل لانهم بذلك النقاش بأسلوب جدلي مفحم كانوا عباقرة الفكر وعمالقته .

والأمر الثانى : أن حسنات الفكر الغربى الحديث فى منهج البحث وفي الواقع العملى فى الطبيعيات والنظريات العلمية ارتادها لهم الفلاسفة المسلمون يوم كانت تسود الغرب خرافة وأنانية ونفاق القسس والبابوات .

والامر الثالث : ان كثيرين من الفلاسفة يهزأون بالمعتزلة ولايعتبرونهم اصحاب فلسفة حقيقية ، لانها لم ترد بأسلوب علمى مبوب ، بل كانت افكارهم فلتات وكانت ادلتهم مقتضبة وهذا صحيح وعيبهم انهم الفوا ـ مثلا ـ منهجا متكاملا فى تقييم المعارف بادراكات العقل ، ولكنهم لم يعطوا الدلالة الكافية المتكاملة على اولوية العقل بالتحكيم وكيفما كان فمنهاجهم سبق فلسفى ، وقد تكون أدلتهم كاملة ولكنها لاتتجاوز حلقات المناظرات والا فأين جدلهم الكثير وهم أهل جدل ، وهل يكون جدل الا ببراهينه ودلائله ؟ او لعل تقعيداتهم واستدلالاتهم ضاعت مع ما ضاع من كتبهم وآرائهم التي لم يحفل بها المسلمون وتجدر الاشارة الى ان فلسفة المسلمين فكر معتزلي لأن المعتزلة هم أهل الكلام والكلام هو نواة الفلسفة الاسلامية ، ورغم هذا فلن نبحث الا ماكان فكرا معتزليا أصيلا صادرا عن المعتزلة أنفسهم ، فلن نناقش رسالة الاسلوب والتأملات لديكارت التي كانت صورة لرسالة المنقذ من الضلال للغزالي وقد لاحظ الكاتب الفرنسى شارل شومات : ان العبارات فى الرسالتين تكاد تكون متقاربة ، والغزالي مات قبل ديكارت بحوالي خمسمائة سنة لن نتعرض لذلك لأن الغزالي غير منسوب الى المعتزلة وان كان ربيب فكرهم ، ولن نتعرض الى ماسبق اليه الباقلانى والجوينى والغزالي من المطالبة بابعاد الصفة العقلية عن علم الالوهية وكانوا يعدون مطالبة الفيلسوف (كانت) بافساح المجال لايمان القلب وابعاد العمل العقلى عن مجال الالوهية تفردا وسبقا عجيبين ، لن نتعرض لذلك لأن الباقلانى والجوينى والغزالي لاينسبون للاعتزال وان كانوا ربيبي فكره وتجدر الاشارة ايضا الى أن

للمعتزلة فكراً أصيلا يصح أن ينسب اليهم ، فقد يتوهم متوهم أن المعتزلة أرباب فلسفة يونانية قديمة ، وينسى أنهم بدأوا حيث وقفت الفلسفة اليونانية وورثوا الى جانبها فكرا إسلامياً فكونوا منهما رأيهم الأصيل ، وقد كانوا تلامذة الحسن البصري ، وكانت لحلقات درسه ميزتان :

١ ـ حرية الرأي والقول .

٢ ـ وسعة الأفق .

فكان كل رأي جديد يعرض ويدرس ويمحص ليعرف مدى تلاقيه أو تجافيه مع مصادر العقيدة الاسلامية حتى الآراء السياسية ونقد الخلفاء والولاة ، وقد قال في مجلسه وعلى جمع من تلامذته : أربع خصال في معاوية لو لم تكن فيه الا واحدة لكانت موبقة ، ففي هذا الجو من الحرية اثير الكلام في مسألة القدر التى ماكان أحد يستطيع ان يبحثها لو كان عمر حيا ، وكان الحسن البصري متعدد جوانب المعرفة بحكم التلوين في مظاهر بيئته ، فكان يقيم بين اهل المدينة من الصحابة والتابعين وهي بيئة أثرية بحتة ثم أقام بقية حياته في العراق وهى الطينة التي نبتت بها بذور الرأى والقياس ، فكان تلامذته يجدون عنده كل شيء ، قال ابو حيان التوحيدى :

كان يجلس تحت كرسيه قتادة صاحب التفسير وعمرو وواصل صاحبا الكلام وابن ابي اسحق صاحب النحو وفرقد السنجي صاحب الرقائق وأشباه هؤلاء ونظراؤهم . هذا ما أردت بسعة الأفق في دروس الحسن البصري ـ رحمه الله ـ فاذا ما اغفلنا هاتين الميزتين فلايفوتنا أن المعتزلة هم تلامذته ثم ليكن بدهيا ماللحسن البصري من اثر فى نمو واستقلال الفكر المعتزلى الذى قام اول ماقام على حرية الفكر وسعة آفاق المعرفة . ولايحسبن أحد أننى سأتجاوز هاتين الميزتين الملحوظتين في استقلال الفكر المعتزلي دون أن استنتج استنتاجا آخر ، هو تأرجح الفكر المعتزلي بين المدرسة الاثرية وبين المدرسة العقلية الفلسفية التى تفسر ظواهر الكون وتستخلص الحقائق النهائية القطعية في شتى أنواع المعارف ، فهل يعتز التاريخ الاسلامى بالفكر المعتزلى لأن المعتزلة فرقة اسلامية ولأن فكرها ربيب الحسن البصرى وهو ثبت مأمون عند الامة حمل لها دينها والرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ يقول :

« يحمل هذا الدين من كل خلف عدوله » ؟ أم أن التاريخ الاسلامى يبرأ من هذا

الفكر ويشكو تبعته ؟ ثم مامدى اعجابنا بآرائهم ، ومالذى نتمثله فيها ؟

الحق ان الاطار المكتنف لهذا الفكر رائق وجذاب فحرية القول والفكر نحبها وندعو اليها الى ان نصل الى حقيقة يقينية صحيحة ، فان تمادى النقاش الى الشك والقول بتعادل الادلة وسفسطة اللاأدريه كان ذلك من الجدل المذموم لأن الامة تظل في بلبلة فكرية . أجل اننا نعشق الاطار لذلك الفكر ولكن تلك الافكار وتلك المسلمات عند المعتزلة غير مرضية وغير صحيحة لانهم لم يحفظوا توازنهم بين العقل والنقل ، ولأنهم دعوا الى حرية الرأى فضلوا سبيلها ، فنخلص من هذا الى ان الاطار جذاب ورائق ولكن الفكر ذاته ضال ومنحرف كأى مذهب هدام لاتلبث التجارب ان تكشف عن وجهه الكالح ويعلل الشيخ محمد ابوزهرة منهج المعتزلة العقلى بهذه الاسباب :

أولا : أن مقامهم في العراق وفارس وقد كانت تتجاوب فيها أصداء . مدنيات وحضارات قديمة .

ثانيا : أنهم سلائل غير عربية ، واكثرهم من الموالي .

ثالثا : أن كثيرا من آراء الفلاسفة الاقدمين سرت اليهم لاختلاطهم بكثيرين من اليهود والنصارى وغيرهم ، ومن فضل ثقتهم بالعقل أثاروا الفكر وحملوه على البحث ووجهوا نظره الى مسائل لم تثر قبلهم ، وهم أصحاب الأسلوب العلمى الادبى لما رزقه الكثيرون من رجاحة العقل وفصاحة اللسان والقدرة على الخطابة ، ولقد كان بشر بن المعتمر المعتزلي واضع أصول الخطابة في اللغة العربية برسالته القيمة .

قال الجاحظ عنهم : كانوا فوق أكثر الخطباء وأبلغ من كثير من البلغاء وهم تخيروا الالفاظ لتلك المعانى وهم اشتقوا لها من كلام العرب تلك الأسماء ، وهم اصطلحوا على تسمية مالم يكن له فى لغة العرب اسم ، ومن فضل ثقتهم بالعقل . أن كان لهم السبق في وضع اسس علم البحث والمناظرة بدليل هذا الذي رواه الراغب الاصفهانى في محاضرات الأدباء ، قال :

اجتمع متكلمان فقال أحدهما : هل لك في المناظرة ؟ فقال : على شرائط : ألا تغضب ولاتعجب ولاتشغب ولاتحكم ولاتقبل على غيري وانا اكلمك ولاتجعل الدعوى دليلا ولاتجوز لنفسك تأويل آية على مذهبك الا جوزت لي تأويل مثلها على مذهبى وعلى ان تؤثر التصادق وتنقاد للتعارف وعلى أن كلاً منا يبغي من مناظرته على ان الحق ضالته والرشد غايته . لقد قدس المعتزلة العقل واشتطوا في ذلك حتى في باب اللغة والنحو كانو يميلون الى

العقل فزعيم القائلين بالقياس[1] واستعمال ما لم يروه العرب قياسا على ما رووه وذلك - من غير شك - يحتاج إلى قوة عقلية لا مجرد رواية .

وقد قال متطرفوهم :

إن حجة العقل تنسخ الأخبار كما جاء فى كتاب « تأويل مختلف الحديث » لابن قتيبة ، قال جولد تسيهر :

والذين يقفون على جناح التطرف من المعتزلة يصرحون تصريحا حاسما بأن ثمرات النتائج العقلية تزيل المعارف المأثورة من الطريق . أهـ .

ولهذا ، كان التأويل والتمحل فى رد دلالات النصوص بأوجه يعلمون يقيناً أنها غير مرادة للشارع فى تفاسيرهم ونتيجة لمنهجهم العقلى المتطرف لم يسلموا بمنهج السمعيات مصدراً للمعرفة دون بحث عقلى يحكمون به عليها ، لأن العقل عندهم يبين ماينبغى وما لاينبغى قبل ورود الشرع . وصدى ذلك فى قول أبى العلاء المعرى .

أيها الغر إن خصصت بعقل فاسألنه فكل عقل نبيّ

وهذا معنى مسألتي التحسين والتقبيح العقليتين اللتين بنى عليها مؤمنوهم مسألتهم الأصولية بأن الناس يحاسبون بمعارف وتوجيهات عقولهم قبل ورود الشرع ، وتناسوا قول الله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » .. وقوله : « وماكان الله ليضل قوما بعد إذ هداهم حتى يبين لهم مايتقون » ولقد ردوا نصوصا ثابتة قطعية الثبوت بمجرد استشكالات عقولهم ، وتصدى لمناقشتها نقاشا علميا محكما الشيخ ابن قتيبة فى كتابه تأويل مختلف الحديث ، ومن آثار تحكيمهم العقل فى السمعيات وإن ثبتت سنداً الأمور التالية :

أولا : أنكروا المعجزات وبعضهم حصرها فى دائرة ضيقة ، فكان النظّام يكذب الصحابة ويقول فى وقاحة : زعم ابن مسعود أن القمر انشق ، وأنه رآه وهذا من الكذب الذى لا خفاء به ، لأن الله تعالى لا يشق القمر له وحده ولا لآخر معه ، وإنما يشقه ليكون آية للعالمين وحجة للمرسلين ومزجرة للعباد وبرهانا فى جميع البلاد فكيف لم تعرف بذلك

(١) هو أبو على الفارسى وتلميذه ابن جنى ، وهما من المعتزلة .

العامة ولم يؤرخ الناس بذلك العام ولم يذكره شاعر ولم يسلم عنده كافر ولم يحتج به مسلم على ملحد ؟ أهـ .

فبهذا الدليل الخطابى يتناسى النظّام آية : - وانشق القمر . فان حملها على يوم القيامة لم يطاوعه السياق ، وكان ينكر نبع الماء من بين أصابع النبى ﷺ .

الأمر الثانى : إنكارهم كرامات الأولياء وفعالية السحر ورؤية الجن ، وللجاحظ فى نفى رؤية الجن إفاضة عجيبة فى كتابه « الحيوان » ونساء المعتزلة لا يخشين الجن وكذلك صبيانهم ولذا قال بعض الباحثين : من بركة المعتزلة أن صبيانهم لا يخافون الجن وقد تعرض النظّام لتوهمات الأعراب وحللها - كما قال الدكتور أحمد أمين - تحليلا نفسيا فلسفيا دقيقا .

قال : « أصل هذا الأمر وابتداؤه أن القوم لما نزلوا ببلاد الوحش عملت فيهم الوحشة ومن انفرد وطال مقامه فى البلاد والخلاء والبعد عن الناس استوحش ولاسيما مع قلة الاشتغال والمذاكرين والوحدة ولا تقطع أيامهم إلا بالمنى أو بالتفكير والفكر وبما كان من أسباب الوسوسة وإذا استوحش الانسان مثل له الشيء الصغير فى صورة الكبير وارتاب وتفرق ذهنه » وبتحكيم العقل أسسوا مناهج فلسفية بارزة هى :

أولا : مبدأ الشك فقالوا فى شجاعة : ينبغى أن نبدأ فى كل معرفة بالشك والتحفظ حتى إذا وصلنا إلى اليقين كان يقينا معززا سليما ، وقد كان الشرط الأول للمعرفة عندهم هو الشك ، وقال بعض أئمتهم : خمسون شكا خير من يقين واحد . وقد قال النظّام : الشاك أقرب اليك من الجاحد ولم يكن يقين قط حتى صار فيه شك ، ولم ينتقل احد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره لايكون بينهما حال شك . وقال الجاحظ تلميذ النظّام : تعلم الشك فى المشكوك فيه تعلما فلو لم يكن من ذلك إلا تعرف التوقف والتثبت ، لقد كان ذلك مما يحتاج اليه ، والعوام أقل شكوكا من الخواص لأنهم لا يتوقفون فى التصديق ولايرتابون بأنفسهم فليس عندهم إلا الاقدام على التصديق المجرد أو على التكذيب المجرد وألغوا الحال الثالثة من حال الشك .

ثانيا : أنهم قالوا حقائق العقل نهائية قطعية وهو الحكم فى مصادر المعرفة كلها ومعارفه ضرورية .

ثالثا : أنهم وضعوا تجربة الحواس فى الصف الأخير من أدلة المعرفة ولم يصح دليلها لديهم الا بسند العقل وشهادته .

رابعا : أن النظّام استثقل أحكام الشريعة ولم يجسر على إظهار دفعها فأبطل الطرق الدالة عليها كالقياس والاجماع والخبر وقال بجرأة : إنه لا يُعلم بأخبار الله ولا بأخبار رسوله شيء على الحقيقة ، لأن المعارف عنده قسمان محسوسة وغير محسوسة والمحسوس أجسام لا تعلم إلا بالحس وغير محسوسة ولا تعلم إلا بالقياس والنظر .

وإن هذه العناصر من منهج المعتزلة العقلى هى التى تتألف منها فلسفة ديكارت فالشك أول مايميز مذهبه ومن قواعد منهجه ألا يقبل شيئا على أنه حق حتى يكون فى وضوح وهذا ماقاله الجاحظ أحد رؤوس المعتزلة فيما نقلناه عنه آنفا .

ويرى ديكارت أن جميع أفعال الذهن التى نستطيع أن نصل بها إلى معرفة الأشياء دون ان نخشى الزلل عبارة عن فعلين هما الحدس والاستنباط والحدس عنده هو رؤية الفِكَر المتينة التى تقوم فى ذهن خالص منتبه ، وتصدر عن نور العقل وحده ، والاستنباط هو استخلاص نتائج تلزم عن امور لنا بها معرفة يقينية ، والفكر المعتزلى واضح فى المدرسة الديكارتية التى يمثلها ديكارت نفسه ومالبرانش وسبينوزا ولايبنتز ، وقول المعتزلة إن حقائق العقل قطعية يبدو بوضوح فى عدم اعتداد ديكارت بغير دليل العقل ، كما يبدو بوضوح عدم ايمان المعتزلة بالمجربات الا بشاهد الحس وفى تقرير ديكارت أن أصح البراهين يقوم بالرياضيات لاعتمادها على النشاط العقلى وان كان أصحاب المدرسة التجريبية والوضعيون يرون أن البرهان الرياضى تجريبى بحت يعتمد على الحواس ، وقد يقول قائل : إن الشك مذهب أقدم من ديكارت والغزالى والمعتزلة وإن الجدل البيزنطى من ثمار مدرسة الشـك والشكاك يسمون بالسوفسطائية ومنكرة الحقائق ، وهم ثلاث فرق : العنادية واللا أدرية ، والعندية ، وقد ناقشهم ابن حزم وابن الجوزى فى « تلبيس ابليس » والغزالى فى كثير من كتبه وغيرهم من العلماء قال ابن الجوزى نقلا عن الشيخ أبى الوفاء على ابن عقيل فى التندر عليهم : إن أقواما قالوا : كيف نكلم هؤلاء وغاية مايمكن المجادل ان يقرب المعقول الى المحسوس ويستشهد بالشاهد فيستدل به على الغائب وهؤلاء لايقولون بالمحسوسات ففيم يكلمون ؟ قال أبو الوفاء : هذا كلام ضيق العطن ولا ينبغى ان نيأس من معالجة هؤلاء فان ما اعتراهم ليس بأكثر من الوسواس ولا ينبغى أن يضيق عطننا عن معالجتهم فانهم قوم أخرجتهم عوارض انحراف مزاج ، ومامثلنا ومثلهم إلا كرجل رزق ولداً أحول فلا يزال يرى القمر بصورة قمرين فقال له أبوه : القمر واحد وإنما السوء فى عينيك ، غض عينك الحولاء وانظر ، فلما فعل قال : أرى قمرا واحدا لأنى عصبت إحدى عينىّ

فغاب أحدهما فجاء من هذا القول شبهة ثانية فقال له ابوه : إن كان ذلك كما ذكرت فغض الصحيحة ففعل فرأى قمرين فعلم صحة ما قاله أبوه . فالآفة آفة العين الحولاء لا آفة القمر ، إن الآفة فى أفهام الشـكاك من السوفسطائيـة لا فى حقائـق الأشيـاء بطبائعها .

فمن يزعم أن مذهب الشكاك أقدم من شك المعتزلة نقول له : كلا لأن شك المعتزلة الذى كان منهج ديكارت فيما بعد غير شك السوفسطائية والفرق بينهم أن شك المعتزلة بناء وشك السوفسطائية هدام ، وشك المعتزلة والديكارتيين مصطنع مفتعل فى بداية الأمر يراد منه التجرد من كل شيء إلا من النظر الصحيح ، وأما شك السوفسطائية فهو شك لازم فى البداية والنهاية لاينفك منهم ولا ينفكون منه ، والمعتزلة والديكارتيون لا يشكون فيما وضح وقام دليله ، اما السوفسطائية فلا يقوم عندهم دليل ولا تصح لهم حقيقة وقبل أن أوضح رأيى فى المنهج العقلى عند المعتزلة أحب أن أمر مرة عابرة على مصادر المعرفة عند الناس ليكون النقد اشمل وأوسع .

مصادر المعرفة : المصدر الأول عند المليين السمعيات والأخبـار ، وهـى التـوراة والإنجيل بالنسبة لليهود والنصارى ، أو القرآن والسنة بالنسبة للمسلمين أو أقوال الأئمة المعصومين بزعم الامامية والباطنية والمصدر الأوّلى عند عوام الفقهاء والمقلديـن أقـوال أئمتهم ، وقد توسع أبو العلاء وطرد هذا المصدر فى قوله :

فى كل أمـرك تقليـد رضيـت بـه   حتـى مقـالك ربـى واحـد أحد

وقول الشاعر أهم مصادر المعرفة عند محترفى الأدب فاذا استدل الأديب ببيت شعر على معنى من المعانى كان عنده بمثابة الدليل القطعى المتيقن والاشراقيون من الفلاسفة وضلال المتصوفة يرون المصدر الأولي فى المنامات والإلهامات والإشراقة الروحية ولقد غلا ابن سينا فى رسالته الأضحوية وقال :

إن النبوة تكتسب بالخيال إذا تجرد الجسد من شهواته ، وهو فى ذلك متأثـر بالمثـل الأفلاطونية التي تقول :

إن الروح تعلم كل شيء فاذا حلت فى الجسد نسيت معارفها ، وقد فلسف هذه النظرية فى عينيته التى مطلعها :

هبطـت إليـك من المحـل الأرفع   ورقـاء ذات تعـزز وتمنع

وأهل هذه النظرية لايقولون إن الانسان علم مالم يكن يعلم ، وإنما ذكر شيئا كان يعلمه فنسيه ، وقد استأنس بعض المسلمين بهذا المذهب فى تفسير آية : « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم » .. وقال : إن الأرواح تعلم هذا العهد فلما حلت الجسد نسيت .

وماذكرناه آنفا من مصادر المعرفة عند المليين والروحانيين ، والمنهج العقلى الذى يتخذ العقل مصدرا أوليا للمعرفة تكلمنا عنه آنفا ويقابل كل أولئك الماديون من التجريبيين والوضعيين الذين يقولون أولى مصادر المعرفة براهين الحس ، والمجربات تنبثق من الحسيات .

وقد حصر إخوان الصفاء المدركات فقالوا : إن مايدرك بطريق اللمس عشرة انواع : هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة واللين والصلابة والرخاوة والخفة والثقل ، ومايدرك بالذوق هى الطعوم وهى تسعة انواع الحلاوة والمرارة والملوحة والدسومة والحموضة والحراقة وهى طعم يلذع اللسان بحرارة والعفوصة وهى المرارة والقبض والعذوبة والقبوضة ومايدرك بالشم وهو الروائح وهى نوعان : الطيب والنتن ، ومايدرك بطريق السمع نوعان : حيوانية وهى إما منطقية أو غير منطقية ، والمنطقية إما دالة أو غير دالة ، وغير حيوانية وهى إما طبيعية كصوت الرعد أو آلية ، والمبصرات المدركات بطريق البصر وهى عشرة أنواع : الأنوار والظلم والألوان والسطوح والأجسام انفسها واشكالها وأوضاعها وأبعادها وحركاتها وسكونها . وفى فلسفة إخوان الصفا : أن ما تدركه الحواس الخمس يجتمع عند القوة المتخيلة وهى عصبات لطيفة لينة فى مقدم الدماغ فتدفعها الى القوة المفكرة التى مسكنها وسط الدماغ ثم تؤديها الى القوة الحافظة لتحفظها إلى وقت التذكار ، وقد اعتبر البلخى الحواس أربعا وجعل الذوق ضمن الملموسات ، قال ابن حزم : وماتفهمه النفس بواسطة محسوساتها الخمس معرفة ضرورية يقينية والبرهان منها قطعى ، والذى يحس بهذه الوسائط الخمس هو النفس لا الجسد فالنفس هى : الحساسة المدركة من قبل هذه الحواس المؤدية اليها ، وهذه الحواس منافذ الى النفس كالأبواب والأزقة والمنافذ والطرق ، ودليل ذلك ان النفس اذا عرض لها عارض أو شغلها شاغل بطلت الحواس كلها مع كون الحواس سليمة . أهـ .. ومن الذين توسطوا بين المدرسة التجريبية والعقلية (كانت) قال جون ديوى :

لقد كان لدى (كانت) أول الأمر ميول نحو الجانب العقلى لكنه اخذ ينحرف عن هذا الجانب حين استيقن من ان الادراك العقلى بغير إدراك حسى يكون خواء ، وأن الادراك الحسى بغير إدراك عقلى يكون أعمى .. أهـ .. وشر مافى المذهب التجريبى انه ينبذ ماأخذ به العقليون من أفكار واضحة فى الماورائيات لأنها تفلت من زمام التجربة ، وقد تفرع عن المذهب التجريبى التفكير الوضعى او المادى الذى انتهى غلوه الى تفكير الشيوعية ، وأصبح بعد الحرب العالمية الثانية يتصارع مع جميع الأديان فى عنف كما تفرع عنه المذهب الأسمى الذى كان شعاره شعار الماديين : (البطن قبل الروح) وقالوا : يجب ان تنبثق الأخلاق من المتع الحسية الحاضرة ولا اعتبار بالمثاليات ولا بالعبارات العامة الدالة على الأنواع والأجناس ، فالانسان والحيوان عبارات ليس لمدلولها طابع واقعى بمعنى انه ليس هناك خارج التصور الذهنى لها شيء موضوعى حقيقى ، وانما العبارات المعينة للأشخاص هى التى تدل على حقائق واقعية فى الخارج تعرف بالحواس ، وقد كانت التجربة الحسية هى مصدر المعرفة الحقيقية اليقينية عند (هيوم) فى القرن الثامن عشر ، وعمل العقل فى نظره وقف على ما تأتى به الحواس والتجارب يربط بينها ، ورفض الفيلسوف الفرنسى (بايل) ان يقوم من العقل دليل على وجود حقائق دينية ولم يعتبر (أوجست كونت) - زعيم الوضعية فى القرن التاسع عشر شيئا ما حقيقيا وواقعيا الا ما كان وضعيا أي ما كان أثرا لتجارب الحس ، وكان تلامذته يقولون : الله كان فكرتنا الأولى ، والعقل كان فكرتنا الثانية ، والانسان بمحيطه الواعى هو فكرتنا الثالثة والأخيرة ، وفلسفتهم فى الحياة العملية والأخلاقية : أنها تبتدىء من الأنانية أو الذاتية كى تصل حتما إلى الاحساس أو الشعور الاجتماعى .

والذى أراه فى مسألة المعرفة أجمله فيما يأتى :

أولا : أن تحكيم العقل فى كل شيء على الاطلاق إحالة إلى مجهول . فعقل من الذى له الأولوية ؟

ثانيا : أن العقل مخلوق كأي حاسة من الحواس فهو لا يدرك المجهول ولا يخترعه .

ثالثا : أن مهمة العقل فهم مافى محيطه بأسبابه وعلله وغائياته التى تثبتها شواهد الحس والعيان وسنن الكون المطردة .

رابعا : أن العقل محدود بالبيئة والمكان وبالزمان والثقافة الخاصة وبالجو الطبيعى

والاجتماعى والسياسى فلا يأتى بيقين واقعى اذا اجتاز مرحلة الإنسان والقاعدة المنطقية ان المحدود لا يدرك اللامحدود .

خامسا : أن معارف العقل متضادة بتضاد عادات الناس وتقاليدهم ومفاهيمهم للحياة والنظم فقد يكون حسناً ما كان قبيحا عند آخرين فلابد من هاد للعقل ومرشد ، ولا أجدر من السمعيات بهذه الوظيفة .

سادسا : أن عدم علم العقل بالشىء وإدراكه له لا يسلبه حقيقته لأن عدم العلم بالشىء لا يساوى العلم بعدمه .

سابعا : أن السمعيات ثبتت بالمعجزة وبتواتر الأخبار وهى امور يقنع بها العقل .

ثامنا : ان وجود الله وصحة النبوة وصدق النبى كل ذلك قام عند المعتزلة بدليل العقل ولهم تأليف فى هذا الموضوع فانكار ثبوت الخبر إذا صح سندا معناه تكذيب المخبر الذى قد دل الدليل العقلى على صدقه ، ولذا قيل القدح فى النقل قدح فى العقل .

تاسعا : الدليل العقلى أقوى من الدليل التجريبى لأنه هو الذى حكم بصحة أو فساد التجربة ولأن المعارف الحسية مجرد إدراكات ولا يقوم منها البرهان إلا بالنظر العقلى .

عاشرا : أن المعرفة العقلية محترمة فى محيط الانسان وهذا معنى قول البوصيرى فى مدحه للرسول ﷺ :

لم يمتحنا بما تعيا العقول به — حرصا علينا فلم نرتب ولم نهم

الحادى عشر : أن تحكيم المعتزلة للعقل فى السمعيات التى صح سندها يعنى تراجع عقولهم عن إيمانها بالنبوة وصدق المخبر فايمانهم مموه وتسميتهم به ادعاء يوضح هذا سيرة أسلافهم فمن أئمتهم ثمامة بن الأشرس لما رأى الناس يتراكضون ليلحقوا صلاة الجمعة قال لقرينه : ترى ما فعل هذا الاعرابى ـ يعنى محمداً ﷺ ـ بهؤلاء الحمير ، وهذه لا تخرج من قلب ملؤه الايمان .

الثانى عشر : أن الماديين من التجريبيين والوضعيين الذين يقولون لا نؤمن بإله غير منظور ولا ملموس ولا مذوق إلى آخر كلامهم محجوجون : بأن الأثير يملأ الفضاء ويبلغنا الضياء ويحمل الأصوات من وراء الجدار وهو غير ملموس ولا منظور ولا مذوق ولا مشموم ولا مسموع والمادة غير محسوسة ، وكذلك الموت والروح كل ذلك غير محسوس بالحواس الخمس ومع هذا فلم تهدر حقيقتها ، وان من ينكر حقيقة ما ذكرنا ينكر علما ضروريا .

ونقول لهؤلاء : ما أدركتموه هل له حقيقة ام لا ؟ فان قالوا له حقيقة نقضوا أصلهم إذ آمنوا بما لم تدركه حواسهم وإن قالوا لا حقيقة له كذبوا إذ بينت حواسهم أن له حقيقة .

الثالث عشر : أن الحواس أحقر من العقل فى تجاوز محيطها فان الفيء يتحرك فلا يحس أحد الناس بصراً تحركه إلا بعد نقلة طويلة .

الرابع عشر : ان مذهب (هيوم) وتأييدات الأبحاث العلمية الحديثة تقضى بأن كافة العلوم حتى الرياضيات الدقيقة نسبية فى حقيقتها . والعلم يقنع برجحان كفة الاحتمال دون ان يطالب بحقيقة مطلقة وفى هذا رد لدعوى من يقول اليقينيات من المجربات .

الخامس عشر : قال (كانت) : لايمكن بأية حال أن تكون التجربة هى الميدان الوحيد الذى تنحصر عقولنا فى حدوده فالتجربة تدلنا على ماهو واقع ولكنها لا تدلنا على أن هذا الواقع لابد بالضرورة ان يكون هكذا ولايكون على صورة اخرى .

السادس عشر : أن المعتزلة الذين نقدوا مرويات الصادق بعقولهم القاصرة لم يشككوا فى بيت من الشعر أو فى أثر يروونه عن أحد فلاسفة اليونان منذ آلاف السنين ولم يمتحنوه بمعيارهم العقلى .

السابع عشر : أن دعوة المعتزلة إلى الحرية كاذبة بدليل فرضهم آراءهم باستعداء الحكام يوم كانوا تحت سلطانهم الفكرى كما فى مسألة خلق القرآن .

الثامن عشر : أنه يصح قيام البرهان من الحسيات وقيام برهان من العقليات وقيام برهان من ذينك ـ كما قال لايبنتز ـ ولكن لكل برهان وظيفته ووقته ولا يجوز قصر النتيجة القطعية فى كل شىء على برهان واحد لأن لكل واحد خاصية .

التاسع عشر : أن لفظ الجلالة « الله » يدل على واحد وليس لفظ جنس وليس تحته نوع ولا فصل ومع هذا لا يدخله المذهب الاسمي فى الحقائق لأنه لا رصيد له من الحس والتجربة فالمذهب الاسمي ينكر وجود الله .

العشرون : أن الله لا يدخل فى قياس شمولى ولا تمثيلى حتى يدركه العقل فاذا كان العقل الذى يقدسه المعتزلة لا يعلم حقيقة الألوهية فلازمهم الالحاد ، والواقع أن إيمانهم صورى لتعطيلهم معبودهم من صفات الكمال .

الحادى والعشرون : أن الراحة فى الايمان بالسمعيات لأنها قامت على الاعجاز

والبراهين العقلية ، ولأن حسياتهم وتجاربهم لو عمرت عمر إبليس ماخرجت عن الكون ولما بلغت اللا محدود .

وبعد فهذه فلسفة المعتزلة العقلية التى أثرت فى مذهب ديكارت ، ولهم غير هذا بعض التجريبات البدائية ، ذكر الجاحظ أنموذجا منها ، وفلسفة الغرب فى القرون الأخيرة لمسألة القدر والجن لم تزد عن مناقشات المعتزلة لها ، وهم سلف الهدامين فى إنكار المعجزات والفيلسوف (هيوم) من خلفهم فى هذه المسألة ، وقد رد عليه (استيورت مل) ناقد المنطق الأرسطى وقد ذكر الأستاذ قدرى حافظ طوقان :

أن الجاحظ سبق بعض الفلاسفة فى هذا العصر فى ملاحظاتهم الدقيقة عن الانسان ومزاياه .

قال ابو عبدالرحمن :

مصادر هذا البحث الحيوان والبيان والتبيين للجاحظ ، والفصل للامام أبى محمد بن حزم ، والملل للشهرستانى والفرق وأصول الدين للبغدادى ، وفجر الاسلام وضحاه وظهره للدكتور احمد أمين والمنطق لجون ديوى ، ومعيار العلم والمنقذ من الضلال والتسطاس المستقيم والمعارف العقلية وكلها لأبى حامد الغزالى ، والبدء والتاريخ للبلخى ، ونهاية الأقدام للشهرستانى ، ومقدمة ابن خلدون ، وتاريخ الفرق الاسلامية للشيخ على مصطفى الغزالى ومقدمة نقض المنطق والعقل والنقل لابن تيمية وبعض الرسائل له ايضا والفكر الاسلامى الحديث للدكتور محمد البهى ، والعقيدة والشريعة ومذاهب التفسير الاسلامى وكلاهما للمستشرق اليهودى جولد تسيهر ، وتلبيس إبليس لابن الجوزى وتراث الانسانية لعدد من الكتاب ، وتاريخ المذاهب الاسلامية للشيخ محمد أبى زهرة والعلوم عند العرب لقدري طوقان ، والجاحظ معلم العقل والأدب لشفيق جبرى ، وتقريب المنطق لابن حزم ، وعيون الأنباء لابن أبى أصيبعة ومقالات الاسلاميين لأبى الحسن الأشعرى ، وتحت راية القرآن للرافعى وتاريخ الفلسفة الحديثة ترجمة عبدالمجيد عبدالرحيم وديكارت للدكتور عثمان أمين ، ولايبنتز للدكتور جورج طعمة ، والمعرفة للدكتور الشنيطى والله والتفكير فريضة إسلامية وكلاهما للعقاد ، وتأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ، ولزوم ما لا يلزم للمعرى ، وموقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين لفضيلة الشيخ مصطفى صبرى ، والروح لابن القيم ، والأحكام للآمدى ، وأصول الفقه للشيخ أبى زهرة ، وأصول الفقه للشيخ الخضرى ، وآخر دعوانا : أن الحمد لله رب العالمين وسلام على عباده المرسلين .

قصتي مع ديكارت وقضية الشك الديكارتي

سينكر عليّ بعض إخوانى ولعى بفلسفة « ديكارت » وترديدي لها ، لأن فى حقائق ديننا غنى عنها ولأن الفلسفة لم تكن طالع خير فى تاريخنا المجيد وإننى مجيب عن ذلك بأن اقتناعنا نحن المسلمين بيقينية الحقائق الدينية أمر لالبس فيه ، فأخبار الوحيين حقائق يقينية قطعية نهائية نتهم فيها أى فكر مهما عظم ونتهم فيها كل منهج يفرض التعارض بين المعقول والمنقول وبين المنقول وحقائق العلم القطعية .

ولكن هل معنى اقتناعنا بحقائق الدين ينافى حرصنا على الفلسفات التى تؤيدها أو تعارضها . إن واجبنا كبير فى نشر العقيدة وتثبيتها فى نفوس وعقول الكثيرين من شبابنا الذين قرأوا كثيرا عن فلسفة الماديين والتجريبيين وعن اعتراضات نقاد الحقائق الدينية وكادوا يفتتنون بها ، ولن يتهيأ واجب نشر العقيدة وتثبيتها مالم نواجه تلك الفلسفات وجها لوجه بحقائق هذا الدين .

الاقتناع الحق بهذا الدين أن نواجه كل مذهب يجهل عقيدتنا بحقيقة الدين فان أشحنا بوجوهنا غاضبين عن تيار الفلسفة ، وجعلناه يعبر إلى أذهان شبابنا وبنى ملتنا دون أن نضع حقائق الدين سداً منيعا يقف مد ذلك التيار فانما نكون حقا غير واثقين بحقائق ديننا ، بل كان معنى ذلك أننا مقتنعون بأن الدين عاجز عن مواجهة الفلسفة البشرية المسكينة .

ولست مغربا فى هذا الادعاء فأقرب دليل لى هو واقعنا التاريخى ، فكلما شوشت الفلسفة على حقائق العقيدة أتاح الله مجددين يجلون صدأها ، ويرفعونها بيضاء نقية تسر الناظرين .

وهؤلاء هم المجددون حقا من أمثال ابن حزم ، وأبى حامد الغزالى من بعض الوجوه وشيخ الاسلام ابن تيمية ، وغيرهم كثيرون .

والتجديد ـ أعزك الله ـ ليس غربة ، فالذين يدعون إلى استبعاد حقائق الدين وتأويلها بما يعلمون يقينا أنه ليس مرادا للشارع ، ليسوا مجددين ولكنهم مستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير ، والذين يلهثون وراء النصوص ويحملونها مالاتحتمل لتأييد آراء

فلسفية أو مكتشفات علمية لم تكن موضع جزم بعد ليسوا أيضا بمجددين ولكنهم مغربون ومشتطون ، وهؤلاء وأولئك مهزومون روحيا جاهلون بطبيعة هذا الدين . لابد من الثقة بهذا الدين وشرح وجهته .

ولابد من الاقتناع بهذه الأمة وأنها خير أمة أخرجت للناس وأن واجبها أن تكون فى الطليعة لا الأمعية والتبعية إذا كان منطلق المصلح من هذه الأصول فهو المجدد حقا ، وحذار أن نخدع بتجديد لايكون على هذه المثابة .

قلت : أقرب دليل لنا على أن حقائق الدين لابد أن تلاقى كل فكر مهما كان جبارا وعتيدا وجها لوجه من واقع تاريخنا ، فلولا عظمة أولئك المجددين الفكرية رحمهم الله لكان الدين كما يقول الملاحدة يقين العجائز والعوام ، والحمد لله الذى وقى إسلامنا من الخرافة التى قذفت بالمسيحية من شاهق ، والسر فى ذلك والله أعلم أن الله ضمن لنا حفظ هذا الدين بقوله : « إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون » ، أما المسيحية واليهودية فوكلها الله إلى المسيحيين واليهود أنفسهم بقوله تعالى : « بما استحفظوا من كتاب الله » .

وأما القول : بأن الفلسفة لم تكن طالع خير فى تاريخنا المجيد فحق ، ولكن يلاحظ أنها اليوم طالع خير على أوربا من بعض الوجوه .

فكيف نوفق بين حالها فى واقع مطمور وحاضر مشهود ؟ لن يتم التوفيق بين هذا وذاك مالم نتيقن أن الفلسفة ليست شرا لذاتها ، وليست خيرا لذاتها لقد كانت شرا فى الماضى لأنها ميتافيزيقية بحتة بددت العقل البشرى المخلوق المحدود خارج إطاره فانبث هباء لايحصل منه شىء . لقد كانت صراعا عنيفا فى إثبات النفس واستكناهها وخلودها ، وفى وجود الله ووجود الممكن ، ثم كانت تصطدم بمقررات الدين اليقينية ، فلاقتها صلبة منيعة غير مستسلمة ، فطال الجدل ولم يحصل الاقتناع وحق للشاعر أن يقول :

برح بي أن علوم الورى اثنان ما إن فيهما من مزيد
حقيقة يعجز تحصيلها وباطل تحصيله مايفيد

ومن ثم وجدت عقدة التكافؤ فى الأدلة التى قال بها الشكاك فلم يروا أن حقيقة ماينهض لها دليل .

كانت عقدة الشكاك سخافة وبلادة وقصورا فكريا ولكنها سميت فلسفة !!

أما ماينبغى أن تندفع فيه الفلسفة إلى أبعد غاية من الطبيعيات والرياضيات

والكشوفات العلمية وتوسيع نطاق الاستقراء والتجربة فهذا لم يحدث فى فلسفتنا الماضية وماحدث فهو إرهاصات لم تكن كفتق الفلسفة الحديثة .

وإذ اتضح أن اقتناعنا بحقائق الدين يحتم أن نواجه بها كل فكر مهما كان جبارا أو عتيدا وإذ اتضح ان الفلسفة ليست شرا مطلقا فليس لأحد الحق بأن يؤاخذنى بهذا الاعتناء بفلسفة ديكارت التى أتوصل بها الى اثبات وجود الله سبحانه وتعالى ردا على الوجوديين الذين ينكرون وجود الله ولا يقبلون منى النصوص الشرعية ، ولكننى مؤاخذ حملة العلم الشرعى فى عدم الاحاطة بذلك لأمور :

أولها : أن حملة الشريعة لن يستطيعوا نشرها والاقتناع بها مالم يكونوا ملمين ببعض الفلسفات التى تعين على ذلك . كوسيلة للاستمالة لا غاية .

وثانيها : أن فلسفة ديكارت تواكب الايمان بالدين وتنصر العقيدة ، وإننا واجدون فيها مددا لتحصين العقيدة لافى جوهر فلسفته فقول الله أصدق ولكن فى منهجها ومسلكها .
وثالثها : أن ديكارت أبو الفلسفة الحديثة كلها وهذا التعبير يغنينا عن القول بأنه كبير الأثر فى الفلسفات التى تليه فلابد من تمحيص هذه الفلسفة ومعرفة مالها وماعليها وإن ديكارت المفكر العالم تميز بفلسفة فى الرياضيات والطبيعيات إلا أن هذه معارف لا أحسنها وتحقيقها موكول الى المختصين وله فلسفة فكرية تتعلق بمنهج البحث والتأليف ووجود الله وخلود النفس وماأشبه ذلك من المباحث الميتافيزيقية ، واننى مقتصر على ناحية واحدة من نواحى فكره الفلسفى هى مسألة البحث عن اليقين الذى توسل إليه بالشك لأن عناصر فلسفته منبثقة من هذا المنهج فالذى يهمنا من ديكارت فلسفته ولكننى موجز بعض الأسطر عن حياته .

موجز تاريخ حياته :

ولد ديكارت سنة ١٥٩٦م بقرية صغيرة بفرنسا وتلقى تعليمه الأول فى كلية يسوعية فلم يرض عن مقرراتها لأنها تلقين لآراء القدماء وعدم الرضا بالاتباعية هيأ فكره لطلب اليقين بغير طريق التلقين والتقليد ، وقد ألف قواعد لهداية العقل عام ١٦٢٨م ولم يتمها ولم ينشرها إبان حياته ، وقد بسط فى هذه القواعد لأول مرة منهجه الذى أراد به أن يكون منهاجا للفلسفة والعلم معا .

وفى عام ١٦٢٤م أتم تأليف رسالته « العالم » ودفع بها إلى المطبعة فلما سمع بادانة

البابا لجاليلو بالمروق عن الدين لقوله بدوران الأرض سحب كتابه من المطبعة لأنه يقول بذلك أيضا فى كتابه المذكور .

وفى عام ١٦٤١م نشر تأملاته فى الفلسفة الأولى مع ست رسائل وردت اعتراضا عليه وفى عام ١٦٤٩م ذهب الى استوكهلم بالحاح من ملكة السويد ليعلمها الفلسفة وقد أصيب بالتهاب رئوى نتيجة للمناخ ألسويدى فمات فى يوم ١١ فبراير عام ١٦٥٠م .

وكان ديكارت مخلصا لعقيدته الكاثولوكية ، وكان عالما طبيعيا ورياضيا مبتكرا وأول من وصفه بأبى الفلسفة الحديثة فلاسفة الألمان وعلى رأسهم « هيجل » و « شلنج » .

عناصر الشك الديكارتى :

لا مراء أن الشك أقدم من ديكارت والشكاك السوفسطائيون وجدوا فى العصر اليونانى فكان منهم منكرة الحقائق والمتوقفة وإنما وجدت عقدة الشك ـ بنوعيها ـ بفعل القوة الجدلية والتمويهات المغلطائية فى البراهين وهى*الآفة التى تبدد فيها الفكر منذ عرف المسلمون الجدل حتى أن بعض أئمة المتكلمين تحدث عن نفسه بأنه يستلقى فى الليل على قفاه ينظر فى حجج هؤلاء ثم ينقضها بحجج أولئك ويعيد الكرة مرة ومرة حتى يطلع الفجر وهو لم يصل إلى حقيقة وكثيرا مااستعذب شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله ـ ترديد بيت الشاعر :

حجج تهافت كالزجاج تخالها حقا وكل كاسر مكسور

والمتكلمون عادة هم أكثرالناس تنقلا فى الفكر لايثبتون على مذهب معين . وهذا الامام أبوالحسن الأشعرى يعلن العداء لمذهب المعتزلة . وقد كان معتزليا أربعين عاما فينقض مذهبهم بعظمة فكرية جبارة ويحضر أئمة المعتزلة لمناظرته فيتناولهم واحدا واحدا بالمناظرة ويقومون على ان يعودوا فى جلسة ثانية فلايعودون فيكتب أبوالحسن على بابه (فروا) ، ولكن أباالحسن الذى كان معتزليا ثم أشعريا : كان أخيرا شاكا ، لأن آخر مؤلفاته « التدليل على تكافؤ الأدلة » ناقشه ابن حزم فى آخر كتابه الفصل وقال إنه مذهب الطبيبين اليهوديين إسماعيل بن يونس الأعور وإسماعيل بن القراد وقد ناظرهما ابن حزم فى مجلس من مجالسه التى ناظر بها اليهود فى الأندلس ، ومقرر مذهبهم أنه لايمكن تغليب مقالة على مقالة بل دلائل كل مقالة مكافئة لدلائل سائر المقالات ، وكل ما ثبت بالجدل فانه بالجدل ينقض فيلزم التوقف عن الأخذ بأى رأي أو مبدأ ، وقد ناقشهم أبومحمد طويلا وقال :

إن جهل من جهل وتوقف من توقف ليس حجة على علم من علم ويقين من تيقن ، والحق فى جهة واحدة ولابد . والصواب مارجع الى محصلات العلم الغريزية فى الانسان .

وقصارى القول :

ان الشك السوفسطائى انما تولد من الجدلية التى يكون فيها تمويه الحجج وزخرفتها فيبدأون بالنظر والاستدلال وينتهون الى الشك والتوقف .

وهناك شك ابتدائى توسلى مصطنع مفتعل وهذا هو الشك الديكارتى ، وقد فلسفه المعتزلة قبل ديكارت فكان هو الشرط الأولى للمعرفة عندهم فقالوا بشجاعة : ينبغى أن نبدأ فى كل معرفة بالشك والتحفظ حتى اذا وصلنا الى يقين كان يقينا معززا سليما وقد قال ابراهيم النظّام : لم يكن يقين قط حتى صار فيه شك ، ولكنهم غالوا فى استحسان الشك فقالوا : لايصح ايمان احد الا بالنظر والاستدلال ومن شرط الناظر المستدل :

أن يكون ولابد شاكا فى وجود الله وقد استدلوا بشك ابراهيم الخليل عليه السلام ـ فى قوله تعالى : « وإذ قال إبراهيم رب أرنى كيف تحيى الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى » ـ البقرة ٢٦٠ فقالوا : إن إبراهيم كان شاكا فى قدرة ربه فطلب الدليل ويؤيدون ذلك بما ثبت فى الصحيحين : « نحن أحق بالشك من إبراهيم » وبحديث : « ذلك محض الايمان » يعنى الشك ـ وبأن الله ذم المقلدين فى الاعتقاد الذين قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون ، ولأن الله حض ذوى الألباب على التعقل والتفكر ، وبأن الشك جبرية فكرية فلا يستطيع أحد أن لايشك وكل هذه الأدلة سطا عليها القصيمى براوغة إنشائية هزيلة فى الكلمة التى عنون لها بالعالم يشك والجاهل يستيقن ، والشك عند هؤلاء ليس معناه أن كل شيء باطل بل معناه عدم التسليم بصحة أى شيء قبل النظر فيه فالقسرية الاجتماعية للعقل وماكان مبنيا على الحدس والتخمين وماكان منشؤه العرف والعادة يجب ان يرفض كل ذلك ! وهذا الشك لايدوم إلا ريثما يتوسل به إلى معرفة يقينية فكل هذه العناصر الموجودة فى شك أهل الكلام هى المقومات لشك ديكارت بل ليس هذا الاتفاق فى المعنى فحسب بل ثمة اتفاق فى الألفاظ .

فالجاحظ لايقبل التصديق الا بما كان واضحا ولاريب أن اليقين عند ديكارت يعبر عنه اليوم بالأفكار الواضحة المتميزة ومن كل ماسبق نستخلص مايلى :

أولا : أن الشك عند ديكارت مصطنع يتوسل به الى معرفة حقيقة ما ومعناه : عدم التسليم

بصحة الشيء (مع احتمال صحته أو بطلانه) وليس معناه إبطال الشيء مطلقا ، ولا يعترف بمبدأ تكافؤ الأدلة التي كانت عقدة الشكاك السوفسطائيين .

ثانيا : أن الشك الديكارتي موجودة عناصره عند أهل الكلام تماما وفيه تشابه في المعنى واللفظ .

ثالثا : أن الشك السوفسطائي هدام لأنه لم يكن وسيلة إلى طلب الحقيقة ولكنه غاية في إنكار الحقيقة أو التوقف فيها وهو شك على إطلاقه حتى فيما قام دليله لأن الدليل لايقوم إلا بالجدل وماقام بالجدل فانه بالجدل ينقض .

بين أبي حامد الغزالي وديكارت :

لاحظ الكاتب الفرنسي شارل شومان أن عبارات ديكارت في كتابه « التأملات » مقاربة لعبارات الغزالي في كتابه « المنقذ من الضلال » قال أبوعبدالرحمن :

اصطنع أبوحامد مذهب الشك قبل ديكارت إلا أن الأول توصل إلى اليقين بمعارف العقل الفطري أو صافيات القرائح كما في تعبير أبي العلاء .

سريتم على غي فهلا اهتديتم بما خبرتكم صافيات القرائح

وأبو حامد يذكر في مبدأ طلبه لليقين أن مايريده حقيقة هو ما ينكشف فيه المعلوم انكشافا لايبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ، ويجب أن يكون الأمان من الخطأ مقارنا لليقين مقارنة فلو تحدى مشعوذ يقينه بأن العشرة أكثر من الثلاثة وقال بل الثلاثة اكثر بدليل انني اقلب هذا الحجر ذهبا والعصا ثعبانا :

لم يورثه ذلك شكا وإنكارا .

وشك أبي حامد نجده فيما سماه بمداخل السفسطة في التماساته لليقين فيرى أن الحسيات والضروريات هي الجليات ، فلا مطمع في اقتباس المشكلات إلا منها ، ولكن ينتهي به طول الشك إلى استبعاد الثقة بالمحسوسات فأقواها حاسة البصر وهي تنظر الى الظل فتراه واقفا فتنفي حركته ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك وأنه لم يتحرك دفعة واحدة مباغتة بل على التدريج ذرة ذرة فلعله لاثقة الا بالعقليات التي هي من الأوليات كقولنا : العشرة أكثر من الثلاثة ، ولكن طول الشك ينتهي به الى استبعاد الثقة في العقليات ايضا لأن النائم يعتقد في النوم أمورا ويتخيل أحوالا فاذا استيقظ علم أنه لم يكن لجميع متخيلاته ومعتقداته أصل ، وبقي أبوحامد قريبا من شهرين بعد هذا التوهم على مذهب منكرة الحقائق ، ولكنه كاتم لذلك ثم شفاه الله وعادت نفسه إلى الصحة

والاعتدال وقذف الله في صدره أن الضروريات العقلية مقبولة موثوق بها على أمن ويقين وانتهى إلى أن طرق الباطنية في الكشف هي الموصلة الى اليقين .

وباستعراض مذهب ديكارت نرى صحة مقاربته للغزالي في جمله ومعانيه فديكارت يرى أن الحواس خداعة ، وليس من الحكمة الاطمئنان الى من يخدعنا ولو مرة واحدة وحتى مايحيط بديكارت من أشياء مادية يشك فيها لأنه يحس بمثلها في المنام فاذا بها وهم والطريق الى اليقين بعد هذا الشك : النظر بالعقل الفطري وبدائه العقل هي أصح المعارف واليقين المطلوب هو ماكان متميزا واضحا والمتميز الواضح هو الذاتي الضروري الذي لايقبل الشك وكل ماذكرنا هنا احتذاء لما ذكرناه آنفا ولاأدري هل هو وقع الحافر على الحافر أو أثر السابق في اللاحق ؟

الكوجيتو واليقين الديكارتي :

يعبرون عن صيغة ديكارت المشهورة : أنا أفكر إذاً أنا موجود بالكوجيتو وأكثر المتأدبين لم يفهموا هذه الصيغة حق الفهم وكيف كانت طريقا إلى اليقين في معارف كثيرة وإنني موضح ذلك .

يفترض ديكارت أنه لم يصح عنده شيء من الحقائق ألبتة لاحقائق الحس ولاالعقل ولاالتقليد والعرف كما لم يصح عنده بطلان شيء وحينئذ فهو شاك ، فأول حقيقة يقينية عنده أنه يشك ولو فرض أنه شاك في أنه يشك فسيظل من الثابت على نحو يقيني أنه يشك ، والشك نوع من التفكير فعنده حقيقة يقينية هي أنه يفكر وعنده حقيقة أخرى هي أنه موجود لأن غير الموجود لايفكر وهذا معنى قوله : أنا أفكر إذاً أنا موجود .

ومن هذه العبارة صاغ برهانه الوجودي في إثبات وجود الله أو ماعبر عنه بالكامل اللامتناهي وقد شرحت ذلك في غير هذا المبحث .

ديكارت والنهضة الحديثة :

قامت النهضة الأدبية في مصر منذ وقت أحمد لطفي السيد والدكتور طه حسين على عدة مناهج وتيارات أدبية من بينهاالمنهج التشكيكي الديكارتي وكان من بواكيره دراسات طه حسين للأدب الجاهلي والانكار لأعلام تاريخية والادعاء العريض في قضية الانتحال ، وقامت نهضة الاصلاح في الأزهر وفي مناهج البحث بواسطة جمال الدين الأفغاني ومحمد

عبده على المنهج إياه فتضافرت حملات التشكيك على صحاح الأحاديث وعلى حقائق الدين كنزول المسيح وصحة المعجزات وأن الله أهلك أصحاب الفيل بطير أبابيل ، وحمل الأستاذ محمد فريد وجدى على تلك الحقائق ببحوث له متتالية سماها (الدين فى معترك الشكوك) وكان هذا مذهب رجال الصحافة القدماء كالدكتور محمد حسين هيكل وقالوا إن الشيخ محمد عبده صاحب مدرسة أيدت سلطان العقل وقضت بالبداهة ، والدكتور عثمان أمين يذكر أنه عثر على جميع مؤلفات ديكارت فى مكتبة محمد عبده بنصوصها الفرنسية وله تعليقات على التأملات .

وقفـــات :

فى تلمسنا لعناصر الشك الديكارتى رأينا : أن مذهب المتكلمين يوجب تقدم الشك على الايمان ، وأن إيمان المقلد لايصح .

قال أبو عبدالرحمن :

اصطناع الشك توسلا به إلى اليقين جائز مادام الظن قويا بين احتمالين ، أما أن أصول الدين كوجود الله وثبوت النبوة والمعارف البدهية لابد أن يتقدمها شك فمن أفسد الآراء التى يدفعها الشرع والنظر لأن أصول الدين قامت على التأمل العقلى والشواهد الكونية والمعجزات والخوارق والغريزة الفطرية ، وكل مولود يولد على الفطرة ، وغريزة الفطرة هى إيمان القلب أولا وإيمان القلب مقدم على يقين العقل لأن يقينه إذا لاحت له البراهين فى الأمور النظرية مبنى على ضعف الأدلة المقابلة فغاية يقينه تمسكه بالراجح مع احتمال المرجوح ، أما القلب فايمانه فطرى ضرورى فلايمكن أن يتحول الايمان الى القلب وهو يحتمل مرجوحا ، ولاغضاضة اذا قدمنا إيمان القلب الفطرى على إيمان العقل النظرى لأن العقل والقلب غريزتان مخلوقتان ولأن الضروريات مقدمات على المكتسبات وأكبر الناس إلحاداً لم يتحول إلى الالحاد إلا بعد نزاع مع فطرته ، وكل دليل نظرى يصادم الفطرة فلاوزن له من الحق وهذا مشاهد فى انحرافات العصر اليوم المصادمة للفطرة مهما كان حظها من النظر .

ومما يلاحظ أن ملاحدة الغرب الذين بلغوا الغاية فى الذكاء والجدل لايستطيعون أن يثبتوا أدلة على عدم وجود الله ولكنهم يبنون إلحادهم على عدم العلم بوجود الله وليس العلم بعدم وجوده ، والقانون الذى يسلم به العقلاء أن عدم العلم بالشىء لايساوى العلم بعدمه

فاذا كان الايمان بالله فطريا ولاأقوى من دليل الفطرة وكان الالحاد بناءً على عدم العلم فان الايمان حينئذ يقينى ومستنده العلم بوجود واجب الوجود فلا يجوز أن يطلب الشك فيه لأن الشك فى هذه الحال يكون توسلا للشك نفسه مع أنهم لم يصطنعوا الشك إلا للتوسل به إلى اليقين ومما تجب ملاحظته :

أن الله حد للتكليف سنا معينة هى البلوغ ، وحين البلوغ يكون عقل الانسان قد تهيأ لفهم الدلائل ، فأى عامى لاتدفعه فطرته وعقله إلى النظر فى نفسه وفى الآفاق المكتنفة له وفى خلق السموات والأرض والجبال والابل ؟ يلتمس فى كل ذلك آثار وجود الله وهى أدلة قريبة المأخذ ـ فكيف ـ مع هذا ـ يقال : إن إيمان العوام تقليد ؟!

أما استدلال المتكلمين على وجوب الشك بنصوص الدين فهو ادعاء باطل لأن المأثور من دعاء الرسول ﷺ استعاذته من الشك والشرك والله سبحانه يقول : « أفى الله شك » وهى أبلغ صيغة فى التعجب والإنكار ، ومذهب الجمهور أن إبراهيم لم يشك فى قدرة الله ، لأنه قال للذى حاجه « ربى الذى يحيى ويميت » ولأنه نبى معصوم ولأن سؤاله عن كيفية الإحياء « رب أرنى كيف تحيى الموتى » ومعنى هذا أنه يعلم أن الله قادر على إحياء الموتى كما تدل عليه الصيغة لغة ، ومعنى قوله ـ ﷺ ـ « نحن أحق بالشك من إبراهيم » : أن إبراهيم لم يشك ولو شك لكنا أولى بالشك من باب التواضع لخليل الله عليهما الصلاة والسلام بدليل آخر الحديث فقد جاء فيه :

« ولو لبثت فى السجن مالبث يوسف لأجبت الداعى » وهذا من باب تواضعه ﷺ لمن سبقه من الأنبياء وقوله ﷺ : « ذلك محض الايمان » ليس راجعا لنفس الشك بل إلى التهيب من النطق به لأنهم شكوا للرسول ﷺ خواطر إبليسية تلوب بأذهانهم يهابون أن ينطقوا بها فقال ﷺ : « ذلك محض الايمان » أى تهيب النطق بها ، وأماذم من يقولون : إنا وجدنا آباءنا على أمة .. فلأنه ليس لهم دليل إلا التقليد ولكن لو سئل أحد عوام المسلمين عن سبب إيمانه لقال لأن الله خالقى ورازقى ومالكى وخالق هذا الكون ، وأما مدح الله لأولى الألباب والحث على التفكير والتعقل فليس هو مدح للشك أو دعوة إليه ، ويعجبنى هذا الاحتجاج فى شك إبراهيم الخليل ـ عليه السلام ـ للشيخ محمد رشيد رضا يقول : مامن أحد إلا وهو يؤمن بأمور كثيرة إيمانا يقينيا وهو لايعرف كيفيتها ويود لو يعرفها ، فهذا التلغراف الذى ينقل الخبر من المشرق إلى المغرب فى دقيقة واحدة يؤمن به

الناس ويقل فيهم العارف بكيفية نقله للخبر بهذه السرعة .. أفيقال فيمن طلب بيان هذه الكيفية إنه شاك ؟! .

ومما تجب ملاحظته أن الشك لايجوز فيما نهضت حجته وإلا لكانت بلبلة فكرية ، كما يجب أن يلاحظ دعاة الاصلاح الذين جعلوا العقل حكما على نصوص الدين أن العقل مخلوق كأى حاسة محدود بزمانه ، وأن معارفه تقوى ويقوى إدراكه كلما اكتشف جديدا فى هذا الكون فترقي معرفته علامة نقصه ، ومن أراد ثلج اليقين فليراجع كتاب العقل والنقل لابن تيمية وكتاب موقف العقل للشيخ مصطفى صبرى .



الشك الديكارتي

وجد السوفسطائيون فى العصر اليونانى ، فكان منهم : منكرة الحقائق جملة (العنادية) ، والمتوقفة (اللا أدرية) والمغلطائية (العندية) القائلون : الانسان مقياس الأشياء على ماتبدو لى أنا ، وعلى ماتبدو لك أنت : أنا إنسان وأنت إنسان ، فالحقيقة تتغير بتغير الأفراد [١] وإذن فالحق حق عند من يعتقده .

وعقدة السفسطة ـ عند هؤلاء ـ عقدة (التكافؤ فى الأدلة [٢]) .. بسبب شدة الجدل الفلسفى ، فلما جاء (سقراط) وضع منهج (التهكم والتوليد) ، فكان يناقش السوفسطائى فى تبسط حتى يوقعه فى التناقض والحرج . ثم يلقى عليه أسئلة مرتبة ترتيبا منطقيا ، فيتوصل إلى الحقيقة ـ على رغمه ـ بذاته . [٣] ومن أدلتهم : أن ماثبت بالجدل ، فالجدل ينقضه .

قال أبو عبدالرحمن : لست أرى ضرورة لاستعراض أدلتهم ومناقشتها ، مادام أن علم المنطق وضع لعصمة الذهن من السفسطة فقد وضع أرسطو قوانين العقل لحماية الذهن من تلاعب السوفسطائية .. وهى : قانون الذاتية (الهوية) . وقانون عدم الجمع بين النقيضين ، وقانون عدم ارتفاعهما [٤] وليس شك ديكارت شكاً نهائياً هداماً ناتجاً عن عجز فكرى ، وتبلد ذهنى .

والمنقول عن المعتزلة إيجاب البدء (فى كل معرفة) بالشك والتحفظ ، ليتم الوصول إلى يقين معزز سليم ، ولهذا كان الشرط الأول للمعرفة عندهم الشك ، لأنهم لايصححون

---

(١) للتوسع فى معرفة السفسطة راجع الفصل لشيخنا أبى محمد بن حزم ج ١ ص ٧ ـ ٩ وتلبيس إبليس لابن الجوزى ص ٤١ .. وتهافت الفلسفة لمحمود أبى الفيض المنوفى ص ٦٤ ـ ٧٠ .. والموسوعة الفلسفية المختصرة ترجمة فؤاد كامل وزملائه ص ١٩١ .. والمعرفة للشنيطى ص ٢٧ ..

ولقد أصبحت السفسطة علما على ماأخذ من مقدمات فاسدة . انظر على سبيل المثال : التقريب فى علم المنطق لشيخنا ابن حزم ص ١٩١ .

(٢) عن تكافؤ الأدلة راجع الفصل لابن حزم ج ٥ ص ١٩٣ ـ ٢٠٦

(٣) المعرفة للشنيطى ص ٧٢ ـ ٧٣

(٤) راجع : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام للدكتور على سامى النشار ص ١٤٠ ومابعدها .

الايمان إلا بعد نظر واستدلال ، فالنظر قبل المعرفة ، والناظر فى حالة شك (ولابد) . قال النظّام : لم يكن يقين قط ، حتى صار فيه شك (٥) .

قال أبو عبدالرحمن : لقد نقبت عن أدلة أهل الكلام وأدلة معارضيهم ، فاستصعبت تدوينها هنا ومناقشتها ـ بتقص ـ فاكتفيت بالاشارة الى بعض مراجعها ، وذلك لأمرين :

أحدهما : أنها أدلة متداخلة يصاب قارئها بالدوار ، وليس عند القارىء جلد على متابعتها . ويغنى عن استيعابها التركيز على ناحية واحدة هى : (تحرير محل النزاع) وهذا ماسنجتهد فيه .

وثانيهما : أننى أميل إلى مذهب (ديكارت) فى القول بأن الاكثار من الأدلة يضعفها ويجعلنا لانرى واحداً منها ذا قيمة (٦) . فيكفى أن يحرر الباحث برهانا يقينيا واحدا ويصونه من كل الاعتراضات وذلك أدنى للاقناع ، وأبقى للجهد .

قال أبوعبدالرحمن : وتحرير محل النزاع* أن نقول : الغرض من الشك الوصول إلى يقين معزز سليم ، وموجب هذا اليقين :

أ ـ شرعى (أى عقلى بالشرع) (٧) .

ب ـ وعقلى مجرد .

---

(٥) إيجاب النظر والاستدلال وعدم تصحيح إيمان المقلد مذهب المعتزلة ووافقهم الامام محمد بن جرير الطبرى ـ كما فى الفصل للامام ابن حزم ج ٤ ص ٥٩ ـ وخالفهم جمهور الفقهاء والعلماء وانظر أدلة هؤلاء وأولئك فى : شرح الأصول الخمسة لعبدالجبار ص ٢٩ ـ ٧٢ .. والفصل لشيخنا أبى محمدبن حزم ج ٤ ص ٥٩ ـ ٦٨ .. والارشاد للجوينى ص ٣ ـ ١٣ .. والمواقف للايجى ج ١ ص ١٨٩ ـ ٢٨٨ .. والنبوات لابن تيمية ص ٤٢ ومابعدها وفيها اسباب ميل بعض المتكلمين من الحنابلة الى القول بوجوب النظر والاستدلال .. ونتائج المذاكرة حاشية المسامرة لقاسم بن قطلوبغا ص ٢٤٣ ـ ٢٤٦ .. وفلسفة الفكر الدينى بين الاسلام والمسيحية للويس غردية وج قنواتى ج ٣ ص ١٠١ ـ ١١٥ وهو مهم وفيه إحالة إلى عدد من المصادر المهمة .. كما ان كتيب (الأدلة القواطع والبراهين فى إبطال أصول الملحدين) للشيخ عبدالرحمن بن سعدى المستل من كتاب التأسيس لابن تيمية : كله رد على مذهب التجرد والشك .

(٦) راجع إهداء ديكارت تأملاته إلى العمداء العلماء بكلية أصول الدين ص ٣٣ ـ ٣٤ .

(٧) أرى أن الناس يغلطون فى قولهم : عقلى ، وشرعى .. والصواب ـ عندى ـ أن يقال : عقلى وغير عقلى .. والعقلى أنواع : عقلى بالشرع وعقلى بالحس وعقلى بالالهام وعقلى بالفطرة وعقلى مجرد ، وهو القضايا الذهنية الخالصة التى لاتعتمد على الوجود فى الخارج كمبادىء العقل الأولى ، وهى الأفكار الخالصة .. وقد ذهب (لوك) و (هيوم) إلى أنها منبثقة من الحس .. وأيما كان الخلاف : فانه يثبت بها مالايدرك بالحس كمسائل الماورائيات (الميتافيزيقا) .

ومعنى قولنا : موجب شرعى : أن نحتكم إلى النص الشرعى ، لاإلى غيره ، ولقد تقرر عندنا فى الشرع أمران :

أولهما : أن اليقين الفعلى غير شرط فى العبادات وانما يكفى اليقين الاعتبارى ـ أي أن نجتهد ، ولايشترط أن نصيب ، فمن كان عاجزا عن الاجتهاد وقلد مشهودا له بالامامة فى الشرع فعمله سيؤدى إلى يقين معتبر شرعا ، لأنه سلك الطريق الشرعى .

فما بالنا ـ إذن نزيف إيمان المقلدين ، والشرع (الذى نوجب باسمه) لم يزيفه ؟ .

هذه واحدة .. كما أن إيمان العوام تقليد للنصوص الشرعية وهى التى اقتضت منهم الايمان فاستجابوا لها فكيف نقول : إن إيمانهم مزيف ، ونحن نوجب الشك باسم الشرع ، مع أن الشرع طلب منهم الايمان ؟ .

وثانيهما : أن الشرع الذى نوجب باسمه حذر من الشك ومدح المستيقنين ، ولانعلم فى النصوص نصا يوجب الشك أو يستحسنه .

وقد وردت نصوص شرعية غلط بعض المتكلمين فى فهمها ، ثم جاء القصيمى وبنى عليها بحثا سماه : (العالم يشك والجاهل يستيقن) فى كتابه : هذا الكون ماضميره ص ٢٤٩ ـ ٣١١ .. ومن تلك النصوص : قوله تعالى : (وإذ قال إبراهيم رب أرنى كيف تحيى الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى) البقرة ٢٦٠ .. قالوا : إن إبراهيم كان شاكا فى قدرة ربه فطلب الدليل .. ويؤيدون ذلك بما ثبت فى الصحيحين : (نحن أحق بالشك من إبراهيم) .. وبحديث : (ذلك محض الايمان) .. قالوا : يعنى الشك .. وبأن الله ذم المقلدين فى الاعتقاد .. الذين قالوا : إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون .. ولأن الله حض ذوى الألباب على التعقل والتفكر .. وبأن الشك جبرية فكرية ، فلايستطيع أحد ألا يشك .

قال أبوعبدالرحمن : استدلال المتكلمين والقصيمى على وجوب الشك ـ بنصوص الدين ـ إدعاء زائف ، لأن الثابت عن رسول الله ﷺ الاستعاذة من الشك والشرك . والله سبحانه يقول : « أفى الله شك » وهى أبلغ صيغة فى التعجب والانكار .. ومذهب المسلمين : أن إبراهيم لم يشك فى قدرة الله ، لأنه قال للذي حاجه : ربى الذي يحيى ويميت ولأنه نبى معصوم . ولأن سؤاله عن كيفية الاحياء : رب أرنى كيف تحيى الموتى .. ومعنى هذا : أنه يعلم أن الله قادر على إحياء الموتى كما تدل عليه الصيغة لغة .. ويعجبنى

هذا الاحتجاج للشيخ محمد رشيد رضا : (مامن أحد إلا وهو يؤمن بأمور كثيرة إيمانا يقينيا وهو لايعرف كيفيتها ويود لو يعرفها ، فهذا التلغراف الذى ينقل الخبر من المشرق إلى المغرب فى دقيقة واحدة يؤمن به الناس ويقل فيهم العارف بكيفية نقله للخبر بهذه السرعة .. أفيقال فيمن طلب بيان هذه الكيفية : إنه شاك ؟) .

ومعنى قوله ﷺ : (نحن أحق بالشك من إبراهيم) : أن إبراهيم لم يشك ، ولو شك لكنا أولى بالشك .. من باب التواضع لخليل الله عليهما الصلاة والسلام - بدليل آخر الحديث فقد جاء فيه (ولو لبثت فى السجن مالبث يوسف لأجبت الداعى) .

وهذا - أيضا - من باب تواضعه ﷺ لمن سبقه من الأنبياء . وقوله (عليه السلام) : (ذلك محض الايمان) : ليس راجعا لنفس الشك ، بل إلى التهيب من النطق به ، لأنهم شكوا للرسول (عليه السلام) خواطر إبليسية تلوب بأذهانهم يهابون أن ينطقوا بها ، فقال - (عليه السلام) : (ذلك محض الايمان) - أيْ تهيب النطق بها .

وأما ذم من يقولون : إنا وجدنا آباءنا على أمة فلأنهم قلدوا باطلا لا برهان له .. أما الدين فمعه برهانه فلا يضير الأخذ به تقليدا .

ولسنا مأمورين بالشك ، لأننا نتحدث باسم الدين ، والدين يخبرنا أن الله حق ، فلو أمرنا بالشك فيما يسميه حقا لكان عبثا ، وتعالى الله عن ذلك .. ولكننا مطلوبون باستيعاب براهين الحق ، لهذا نقول : إن مدح الله لأولى الألباب والحث على التفكر والتعقل يعنى طرد الشكوك بمطالعة البراهين ، وليس مدحا للشك أو دعوة إليه .

ومن تلقى براهين الدين بعقله قد تعن له شبهة تشككه فمطلوب منه أن يستعمل عقله فى دفع الشبه .. ولم يترك الشرع العقل مرسلا .. فلديه دلائل الشرع العقلية قمينة بدفع كل شبهة تعرض له ، فيجب أن نلاحظ الفرق بين شبهة تعن ويراد دفعها .. وبين شبهة يراد استجلابها . وإذن فالمؤمن بحكم الشرع مطالب بأن لايشك ، فان عنّ له الشك على رغمه فلديه دلائل الشرع العقلية ليستعمل عقله فى فهمها والاستفادة منها ..

قال أبو عبدالرحمن : لايجوز أن أتصور عقلا : أن الشرع يؤيد الشك ، لأن دعوى الشرع : أن الله موجود ، وقد نصب على هذا الوجود براهينه ، وهو يريد من الناس أن يؤمنوا ، فهل يعقل أن يقول : شكوا قبل أن تؤمنوا ، مع علمه بأن الشك طريق غير مضمون ؟ . فربما كفر الشاك .

فلم يبق إلا أن يقول : آمنوا وهذه براهين ماتؤمنون به . فان قيل : جائز تصور هذا عقلا ، لأن الشرع واثق ببراهينه فجواب أبى عبدالرحمن : أنه لايجوز تصوره . لأن الشرع لايثق بقدرة عقولنا على استيعاب الحق .. والأمر باتهام العقل فى الدين جاء من هذا الجانب .

ولقد حد الله للتكليف سنا معينة هى البلوغ ، وحين البلوغ يكون عقل الانسان قد تهيأ لفهم الدين ببراهينه .. فبان الغرض من نصب الشرع للبراهين ، وبان الغرض من نهيه عن الشك .

فان كان موجب الوصول إلى اليقين التام عقليا مجردا (بمعنى أن أقول : الشرع يوجب عليَّ اليقين .. وعقلى يريد منى أن أشك لآخذ الشرع أو أتركه عن قناعة) فلا حجر على العقل ، فله أن يشك ويفكر ، ثم إن شاء فليؤمن وإن شاء فليكفر .. ولكن يترتب على هذا : أن شكه هذا غير متعبد به - خلافا للمعتزلة - بل يأثم شرعا إن توصل بعقله إلى الكفر أو التوقف الطويل .. ويجب عليه عقلا إذ شك : أن ينظر فى براهين الاسلام ويتقصاها ، لأن النظر عقلا يقتضى تقصى جميع وجهات النظر ، وعليه أن يتجرد من الهوى والعرف والعادة ، ولايستكمل بعقله ، فان استوفى جميع هذه الشروط فمضمونة له السلامة وهذه دعوى برهانها التجربة ، لأننا نزعم أن كل ملحد دخل عليه الخلل فى نظره : إما من عدم تقصيه ، وإما من تحكم العرف والعادة فى عقله ، وإما لعناده ومكابرته ، وإن أخل بشىء من هذا فهو مؤاخذ عقلا .

قال أبو عبدالرحمن : ودعوانا أيضا : أن الشرع ثبت بما يقنع به العقل كالمعجزة والتواتر والتجربة والمبادىء الفطرية . إلخ فليكن حكم الشرع : حكم العقل وحكم الشرع : ألا نشك .

فليكن حكم العقل عدم الشك فيما هو ثابت بالعقل ، وإلا تناقضت المعقولات ، وليكن حكم العقل : ألا يترك لعقل الفرد النظر المجرد ، لأن العقل نور فطرى لايكمل عند الناس جميعهم .. فالايجاب للعقل الكامل لا للعقل الفردى ، وكمال العقل يستفاد من عدة عقول والايجابية فى قول الله تعالى : (قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين) ومن كان يؤذيه الاستدلال من القرآن فليأخذ الآية على أنها حجة عقلية بغض النظر عن مصدرها ، فطلب البرهان إيجابية والشك فى كل شىء سلبية ، ذلك أن مالم يصح برهانه فعليَّ أن

أطالب ببرهانه .. أما ماصح عندى برهانه فلايجوز لى اصطناع الشك فيه فان زاحمنى الشك وجب عليّ النظر .

فتحرير محل النزاع إذن أن نفرق بين الوجوب الشرعى والعقلى المجرد ، ونعرف أن ماوجب شرعا واجب عقلا ، لأن الشرع من المعقولات .

والمعقولات لا تتعارض .. ولنفرق بين شك طالب ، وبين شك مطلوب .

وقصارى القول : أن الشك الذى يجب بالعقل المجرد لا يعنى سوى إلحاح العقل على معرفة الحقيقة ، فلا غبار على هذا ، وفى الشرع ما يرضى الحاح العقل .

أما إيجاب الشك عند المعتزلة ، فهو إيجاب الارادة لا إيجاب العقل نفسه ، لأن إرادة الانسان تتحكم فى عقله فيستطيع أن يستعمله ، ويستطيع أن يعطله ، فإن انبعث الشك من العقل من غير تحكم الارادة فليعالج شكه بمنطق ، ولا يستكمل بعقله بل يجادل أهل العقول ، فإن النقاش لقاحها .

وإذن فلسنا نخشى على حقيقة الدين من توارد الشكوك ، ولكننا نخشى على العقول من الضياع ، قال البوصيري يمدح رسول الله ﷺ .

لم يمتحنا بما تعيا العقول به حرصا علينا فلم نرتب ولم نهم

وهناك من علماء المسلمين من اصطنع الشك قبل ديكارت كأبى حامد الغزالى . فكتابه (المنقذ من الضلال)[8] حكاية لقصة شكه خلال شهرين ذهب فيهما مذهب منكرة الحقائق من الشكاك ، وكتم ذلك إلى أن شفاه الله فتوصل إلى اليقين بعد أن طارده فى شتى الفرق من متكلمين وباطنية وفلاسفة وصوفيين .. وارتضى أخيراً طريقة الصوفيين .. وقد لاحظ الكاتب الفرنسى (شارل شومان) أن عبارات ديكارت فى كتابه (التأملات) مقاربة لعبارات أبى حامد الغزالى فى كتابه (المنقذ)[9] .

قال أبو عبد الرحمن : إنما يختلف الفيلسوفان (الشرقى والغربى) فى ثلاثة أمور : أحدها ، أن الغزالى انتهى إلى الإشراق الصوفى . أما ديكارت فانتهى إلى الفكر فى صيغة (الكوجيتو) المشهورة .. فاكتشف حقائق يقينية معقولة .

(٨) طبع عدة طبعات أفضلها الطبعة التى حققها الدكتور عبد الحليم محمود

(٩) راجع تحت راية القرآن للرافعى ص ٢٣٢ .

وثانيها ، أن الشك عند أبى حامد نتيجة أزمة نفسية[10] ، أما ديكارت فقد اصطنعه وهو واثق من نفسه فى نصر يقينياته .

وثالثها ، أن فلسفة ديكارت فى التأملات فوق مستوى المقارنة بالمنقذ ، فى عملها وترتيبها وتنظيمها ، واستيعابها .

يقول (ديكارت) : من الواجب ألا أصدق أموراً تلوح لى بينة الفساد .. بل من الواجب ألا أصدق ما لم يبلغ مرتبة اليقين التام .

ولهذا فما تلقيته من الآراء فى حداثة سنى لا يلزمنى بيان زيفه ، فيكفينى أن أجد فيه سببا للشك فأرفضه ، لأننى لا أريد إلا اليقين التام[11] .. إذا فسأوجه الهجوم أولا إلى المبادىء التى كانت تعتمد عليها آرائي القديمة كلها وفى طليعتها الحواس لأن كل ما تلقيته حتى اليوم وآمنت بأنه أصدق الأشياء وأوثقها : قد اكتسبته من الحواس أو بواسطتها[12] غير أنى جربت هذه الحواس فى بعض الأحيان فوجدتها خداعة ، ومن الحكمة أن لا نطمئن ـ كل الاطمئنان ـ إلى من خدعونا ولو مرة واحدة[13] فخداع الحواس سبب الشك فى صحة معارفها ومهما استعصت معارف الحس على الشك فليس لدي أمارات يقينية أميز بها بين اليقظة الحسية وبين النوم تميزاً دقيقا[14] .

ويقطع دابر اليقين افتراضى بأن ما أحسسته : رؤيا كاذبة ، فلا بد ـ على الأقل ـ من التسليم بأن ما يتمثل فى النوم ـ كلوحات وصور ـ لا يستطاع تكوينها الا على غرار شيء واقعى وحقيقى ، إلا أن الشك لا يزال معى فما يدرينى لعل شيطانا خبيثا ماكرا قد استعمل مهارته لتضليلى ، فلتكن كل حسياتى أوهاماً نصبها الشيطان فخاخا لاقتناص

(١٠) ديكارت لعثمان أمين ص ١٤١ .

(١١) التأملات لديكارت ص ٥٧ ـ ٥٨ .. وكل ما نقلناه عن التأملات بهذا الفصل فهو بتصرف واختصار

(١٢) بين : (من الحواس) و (بواسطتها) فرق نجد بيانه فى تعليق الدكتور عثمان أمين بحاشية التأملات لديكارت ص ٥٨ .

(١٣) التأملات ص ٥٨

(١٤) التأملات ص ٥٨ ـ ٥٩ .

سذاجتى فى التصديق ، لهذا يتعين عليَّ إذا أردت شيئا يقينيا مستقراً فى العلوم أن يكون حرصي على الامتناع عن تصديق ما يكون الخطأ فيه جليا بينا[١٥] .

ومن دواعى شكي فى الحسيات : أن آرائى القديمة المألوفة شغلت ذهنى ـ على الرغم منى ، لطول إلفى لها ، فكان من الصواب افتراض بطلانها مرة فى العمر ريثما يتيسر لى آخر الأمر : أن أوازن معتقداتى القديمة بالجديدة موازنة لا يميل رأيي فيها إلى جانب دون الآخر ولا يسيطر فيها العرف الفاسد والتقاليد السيئة[١٦] .

قال أبو عبد الرحمن : هنا نلاحظ أمورا :

١ ـ شك ديكارت توسلي ، لأنه سيصطنعه مرة فى عمره ليصل به إلى اليقين .. وكذا نقول : لم يشك ديكارت بالفعل ، وإنما بذل جهده ليضع الأمور موضع الشك ، فشكه منهجى لا وجودي .

٢ ـ ضرورة الشك المنهجى لا تضطره إلى تزييف معارفه التقليدية ، ولكنه يرفضها لأدنى شك ، لأنه يريد يقينا تاماً .. ومعنى تام : لا يوجد فيه شك .

٣ ـ شك ديكارت يعارض قطعيات حسية ، فقمين أن ينساق عقله الى التصديق .. لهذا زعم أن آراءه التقليدية باطلة ، وليست مثار شك فحسب .. فافترض وجود شيطان ماكر استعمل مهارته ليضلله[١٧] .

٤ ـ يؤخذ على ديكارت إسرافه فى الشك ، لأنه عطل الحواس لخداعها .. والواقع : أن خداعها يقتضى الاحتراس منها ، ولا يقتضى تعطيلها كما أن المنطق ضمان من الخطأ فى الاستدلال .

---

(١٥) التأملات ص ٦١ ـ ٦٣ .

(١٦) التأملات ص ٦٣ .

(١٧) إن أردت التوسع فى هذا التأمل فراجع نصه بالتأملات ص ٥٧ ـ ٦٤ .. وتقديم الدكتور عثمان امين له فى التأملات ص ٥٣ ـ ٥٥ وتقديم عثمان أمين للتأملات ص ١١ ـ ١٣ وديكارت لعثمان أمين ص ١٢٦ ـ ١٢٩ .. وديكارت لكمال يوسف الحاج ص ٧٧ ـ ٨٢ .. والمعرفة للشنيطى ص ٩٧ ـ ٩٨ .

ثم إن افتراض وجود شيطان يضله ويعبث بعقله وقوع فى السفسطة ، ولهذا ذهب يوسف كرم إلى أن شك ديكارت حقيقى لا مخرج منه ـ أراد أم لم يرد ـ وليس مؤقتا[١٨] .

قال أبو عبد الرحمن : إسراف ديكارت فى افتراض وجود شيطان مخادع من باب التنزل فى الاستدلال ، وهو مقبول لو لم يخل بيقينه .. ولكن الواقع انه سيخل بيقينه على رغمه ، لأنه لا انفكاك له عن افتراض شيطان مخادع فى كل ما وصل اليه من يقين ما دام أنه تنازل إلى هذا الحد .

والصواب : أن التنزل فى الاستدلال يقبل إذا وثق المجادل بما سيردفه من حجج ، وكان تنزله لن يضر حججه المستقبلة ، وكان جاريا على مجادلة الخصم بمذهبه ، لأن ذلك أدنى للاقناع .

لهذا فمن واجب من يطلب الحقيقة أن يتجرد عن الاشياء التى آمن بها عرفا وتقليدا ليستقبل بفكره حجج النفى والاثبات ، ولا يطرح ما تطرق اليه الشك وإنما يطرح ما لم يرجح برهانه ، ويأخذ بما رجح برهانه ، فلتكن الكوجيتو هى الخطوة الأولى : أنا اشك ـ إذن أنا أفكر ـ إذن أنا موجود . فمهما شككت فى أنني أشك فلا سبيل إلى الشك فى أنني أفكر ، لأن الشك من مراتب الفكر .. فهنا اهتديت إلى يقين تام ـ أي لا شك فيه .

وخذ درجة من درجات اليقين ـ التى لم تكن يقينا عند ديكارت فى تنزله : إني جالس قرب النار ، لابس عباءة المنزل ، بيدي ورقة ، فكيف أستطيع إنكار أن هاتين اليدين يداي ، وهذا الجسم جسمى ؟

يسرف ديكارت فى الشك فيقول : (ينبغى أن أعتبر أنى إنسان ، وأن من عادتى

---

(١٨) المقتطف عدد يوليه ١٩٤٢ ص ٢٠٢ قال أبو عبد الرحمن : لجلاء الحقيقة أقول : ثمة شك وجودى فعلى ، وثمة شك صورى منهجى ، وكل من هذين النوعين ينقسم إلى نوعين : شك لا انفكاك منه ، وشك مؤقت .. ونحن نقول : شك ديكارت منهجى مصطنع ، وليس حقيقيا ، الا انه ثابت لا انفكاك منه ، فأكبر يقين عنده اثبات وجوده لأنه يشك فهو مفكر ، والمفكر موجود .. ولو شك فى أنه يشك لكان فى نفس الوقت شاكا .. قال أبو عبد الرحمن : ما يدري ديكارت لعل شيطانا ماكرا أوهمه أن الشك ليس من الفكر .. وما يدريه لعل المفكر غير موجود وإنما الشيطان زيف عليه .. ولو لم يتنزل ديكارت إلى افتراض وجود الشيطان لكان له مخلص من شكه .

لذلك أن أنام ، وأن أرى فى أحلامى عين الأشياء التى يتخيلها المخبولون فى يقظتهم)(١٩) .

قال أبو عبد الرحمن : ما ثمة ما يحوجنا إلى هذا التنزل بل المنهج أن أقول : أستطيع جلاء هذا الشك ـ بالايمان به أو بتزييفه ـ بأمر واحد ميسور هو : (تمييز حال اليقظة من حال النوم : بملاحظة منطق التصورات واتساق التفكير واتفاق المعانى مع الذكريات المحفوظة ، واتفاقها مع الأحكام العامة ، ومع قوانين العقل)(٢٠) .

وما رجح (بناء على هذه الأمور) فهو الحقيقة .. لا لأنه يقين تام ليس فيه أدنى شك ، وإنما لأن الشك فيه مرجوح .. فإن للظن الراجح حكم اليقين القطعى ، لأن الترجيح قانون عقلى ، واطراح المرجح كالترجيح بلا مرجح .. وكلا ذينك سفسطة .

٥ ـ الأحكام العقلية طائفتان :

أولاها : أحكام أقرر بها ـ إيجابا أو سلبا ـ : أن الأفكار الموجودة فى ذهنى مشابهة أو مطابقة للأشياء الموجودة خارج ذهنى .. فالنظر العقلى أثبت أن أفكارى متفقة مع ما هو موجود خارج الذهن كما لو حكمت : أن الصوت الذي أسمعه الآن صوت سيارة أو صوت بائع متجول .. وهذا النوع يقبل الشك ، لأن الحواس تغلط ، ولأننا ـ كما يقول ديكارت ـ قد لا نميز بين النوم واليقظة .

---

(١٩) راجع التأملات ص ٥٨ ـ ٦٠ .. والتشكيك فى حال اليقظة لا غموض فيه ، ولكن ديكارت لما ذهب إلى التشكيك فى وجوده لم يسلم من عقدة (الدور) لأن إثبات حالة وجوده وكونه نائما أو مستيقظا فرع ثبوت وجوده . يقول ديكارت : فلنفرض الآن أنا نائمون وأن جميع هذه الخصوصيات من فتح العينين ، وهز الرأس ، وبسط اليدين ، وما شابه ذلك : إن هي إلا رؤى كاذبة ، لكن لا بد ـ على الأقل ـ من أن نسلم بأن الأشياء التى تتمثل لنا فى النوم (كلوحات وصور) لا يستطاع تكوينها الا على غرار شيء واقعى وحقيقى .. وإذن فهذه الأشياء العامة كالعينين والرأس واليدين والجسم بأكمله ليست أشياء متخيلة بل هى واقعية وموجودة « التأملات ٥٩ ـ ٦٠ »

قال أبو عبد الرحمن : إذا كانت هذه اللوحات على غرار موجود عينى واقعى : حقيقة واقعية يقينية فإنما وصلنا إليها (بالأنا) فى رؤى النوم .. والأنا لم يثبت لنا وجوده بعد لأننا شاكون فى وجوده فكيف أمنا بأن الأجزاء الجسمية للأنا ثابتة على غرار موجود فى الخارج ، وذلك الأنا لم يثبت وجوده بعد ؟ . وكيف جعلنا ذلك الأنا ينام ويستيقظ وهو لم يثبت وجوده بعد ؟.. فهل حالة الشيء تسبق وجوده ؟ هذا دور لا انفكاك منه .

(٢٠) راجع ديكارت لعثمان أمين ص ١٣٠ .

وأخراها : أحكام عقلية أربط بها بين الأفكار دون أن أثبت أو أنفى أن هذه الروابط تنطبق على حقيقة ما خارج الذهن . مثال ذلك أن أقرر : أن ٢ + ٣ = ٥ دون أن أثبت هناك أعداداً خارج ذهنى ، فكان ينبغى من ديكارت أن يحترم الحقيقة فلا يشك فى هذا النوع ، ولكنه شك واستند على هذين الأمرين :

أ ـ أن من الناس من أخطأ فى أمثال هذه الأمور ، فربما أخطأ هو .

ب ـ هذا الرباط بين الأفكار يقوم على الاستدلال بسلسلة أدلة أو مقدمات تفضى إلى نتيجة .. ولكن عند وصولنا إليها قد تغيب عن أذهاننا المقدمات التى قادتنا إليها ، فنفقد دواعى التصديق بها حالما تخرج من الوعى المقدمات التى منا استفادت وجودها .

قال أبو عبد الرحمن : إسراف ديكارت فى الشك أمر لا غموض فيه ، وهو مؤاخذ عليه .

أما المفارقة بين هاتين الطائفتين من الأحكام العقلية بحيث يجوز له الشك فى الاولى ولا يجوز له الشك فى الثانية فلست أراه وارداً ، لأننى ما تصورت أن ٢ + ٣ = ٥ فى ذهنى إلا بعد أن ثبت عندي (بالحس من موجود عيني أو من إجماع معصوم) صحة هذه الحقيقة التى أحسبها ذهنية خالصة .

وديكارت بصدد الشك فى الحواس وإثبات خداعها .

٦ ـ يرى الدكتور محمد محمد حسين : أن المنهج الديكارتى خطر لأنه يرضى نزوات الشباب وغروره ، فيتصور أنه قد أصبح من الذكاء ومن النضج العقلى بحيث يستطيع أن يناقش كل شيء وأن يخضع كل دقيق وجليل لتفكيره .. مع أن هؤلاء المساكين ـ يعنى الشباب ـ يعجزون عن الاجابة على أسئلة الامتحان ، وهى فى مسائل جزئية تافهة .(٢١) .

قال أبو عبد الرحمن : الخطورة فى الاسراف فى الشك ، لأنه بلغ من التنزل حداً أخل بالحقيقة .. أما مبدأ الشك الذي يصغي لأدنى شبهة فكرية فلا غموض على جوازه .

ومبدأ الشك يرضي نزوات الشباب ذوى الحيوية الفكرية ولكنه لا يجلب هذه النزوة لأنه لا يشك إلا من قدر على الاستشكال ، فالشك يكون على قدر الاستشكال .

---

(٢١) الاتجاهات الوطنية .

وعجز بعض الشباب عن حل بعض مسائل الامتحان ليس دليلا على قصورهم الفكري ، وإنما يدل : إما على ضعف الذاكرة بحيث لا يستطيع استظهار معارفه ، وإما على تكاسله وإما على تعاليه عن الانقياد لمحفوظات يدونها له أستاذه ولا يستسيغ منطقها فيصعب عليه استيعابها .. وإما ، وإما .

٧ ـ لا بد من تحصين هذا المنهج فأستبعد استطاعة الشيطان الماكر مخادعتي فى صحة ٢ + ٣ = ٥ فأفرض أن الشيطان حاول مخادعتي ، ولكننى أستجوبه وأطلب حجته فلا أجد (عنده مهما كانت قدرته) ما يضطرنى إلى تكذيب أن ٢ + ٣ = ٥ ، أو ترجيح الشك فى صحتها .

فإذا تم هذا فللمنهج الديكارتى عندي قيمة كبرى فى استخراج اليقينيات الكبرى كمسألة : وجود الله والبرهان الأونتولوجى .. وهو برهان متين يرغم الملحد على الايمان .

٨ ـ يستفاد من سياق ديكارت أنه قد فرغ من تقرير مذهبه قبل أن يشك ، فلم يجىء شكه نتيجة أزمة نفسية وهذا دليل على أن شكه مصطنع(٢٢) .

وقد تحزب بعض الفلاسفة الغربيين لمنهج ديكارت . فمنهم من اقتصر على التمسك بأفكار ديكارت ، والاعتاد على نظامة ليحامى عن الحقيقة الدينية والأدبية .. ومنهم من استخرج من المنهج نتائج على هواه وذوقه ، وبنى عليه مذاهب بعيدة ومنهم من اتخذ المنهج عثرة فى سبيل العقائد(٢٣) .

قال أبو عبد الرحمن : من الصعب أن ألهث وراء الفلسفة الحديثة لألتمس جذور المنهج الديكارتى ، لأن هذا يعتمد على استقصاء فوق صبري وجلدي .. ولكننى مهتم بجذور المنهج الديكارتى فى المنهج (الطحسنى) لأن منهج الدكتور طه حسين حدث هام فى شرقنا العربى فقد صدر كتابه فى الشعر الجاهلى ١٩٢٦ م بعد أن ألقاه على طلبة السنة الأولى فى كلية الآداب خلال العام الدراسى من عام ١٩٢٦ م . والفصل الأول منه فى

---

(٢٢) ديكارت لعثمان أمين ص ١٤١ .

(٢٣) دائرة المعارف للبستانى ج ٨ ص ٧٢٨

توضيح منهجه ، وهو أكثر الأبواب إثارة ـ كما يقول الدكتور محمد محمد حسين(٢٤) .

ومنهج طه حسين الذي اصطنعه : التجرد من كل شيء كان يعلمه من قبل ، فيستقبل موضوع بحثه خالى الذهن ، وعلى هذا يجب أن ننسى عواطفنا القومية والدينية وما يضادها فلا نذعن إلا لمناهج البحث العلمى الصحيح(٢٥) .

قال أبو عبد الرحمن : واجب على من يتابع قراءة الردود على الدكتور : أن يمايز بين أمرين : أحدهما : صحة المنهج فى ذاته .. وثانيهما : صحة تطبيقه . فأما صحة المنهج فى ذاته فقد بحثناها .. ويتضح مما بحثناه وجهة نظرنا حيال الرد على الدكتور من هذه الناحية ، أما صحة التطبيق فرأينا : أن الدكتور أخطأ فى التطبيق لأن ديكارت لهث وراء مطاردة اليقين فطرده من مجال الحواس لأنها تخدع ، وكان يكفيه أن يقول لا أدري أمعارف هذه الحواس حق أم باطل ؟ ولكنه اسرف فى مطاردة اليقين إلى أن ارتطم بيقين لم يستطع دفعه بالشك ، أما الدكتور طه حسين فلم يطارد اليقينيات التى تضطر عقولنا إلى التصديق

---

(٢٤) الاتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر ج ٢ ص ٢٩٦ .

قال : ولهذا اضطر إلى إسقاطه أو إسقاط أكثره عندما أعاد طبعه بعنوان فى الأدب الجاهلى .

من الكتب المطبوعة فى الرد عليه :

تحت راية القرآن لمصطفى صادق الرافعى

ونقد كتاب الشعر الجاهلى لمحمد فريد وجدى

ونقد كتاب فى الشعر الجاهلى لمحمد الخضر حسين

والنقد التحليلى لكتاب الأدب الجاهلى لمحمد أحمد الغمراوى

والشهاب الراصد لمحمد لطفى جمعه

ومحاضرات فى بيان الأخطاء العلمية التاريخية التى اشتمل عليها كتاب فى الشعر الجاهلى لمحمد الخضري .

ونظرية الانتحال فى الشعر الجاهلى للدكتور عبد الحميد المسلوت .

ثم أخذ الأساتذة يعقدون لنقاش هذا الرأي فصولا فى دراساتهم الأدبية التى يكتبونها مقررات لتلاميذهم .. ومن الكتب التى ألفت لتوثيق الشعر الجاهلى : كتاب : مصادر الشعر الجاهلى وقيمتها التاريخية للدكتور ناصر الدين الأسد ، وهو كتاب ضخم فى سبعمائة صفحة .. وكتيب : توثيق الشعر الجاهلى للدكتور احمد الحوفى فى أربعين صفحة ..

وإذا أردت استعراض منهج الكتب المؤلفة فى الرد على الدكتور فراجع : الاتجاهات الوطنية للدكتور محمد محمد حسين ج ٢ ص ٢٠١ ـ ٣٠٤ .. ومصادر الشعر الجاهلى للدكتور ناصر الدين الأسد ص ٤٠٢ ـ ٤٢١

(٢٥) فى الأدب الجاهلى ص ٦٨ .

بالمنقول من الشعر الجاهلى ، ولم يستثر الأمور التى تسوغ شكه ولم يثبت أنه لا سبيل إلى اليقين ثم خذ أنموذجا لذلك : افتراض الدكتور أن ما روي عن ابن عباس من حفظ الشعر القديم والاستشهاد به فى معرض تفسير القرآن(٢٦) : إنما اخترع اختراعا لاثبات أن كلمات القرآن كلها مطابقة للفصيح من لغة العرب ، أو لاثبات أن ابن عباس من الحفاظ ـ ثم لا يلبث الدكتور أن يستنتج من هذا الفرض أن هذا الشعر أثبت ليخدم أهداف الشيعة السياسية ، لأن ابن عباس يشهد بأن عليا أقوى منه ذاكرة(٢٧) .

فالدكتور افترض أن قصة ابن عباس مخترعة فكان عليه أن يقف عند هذا فلا يبنى عليه حكماً ، لأنه ليس عنده يقين على النفى أو الاثبات ، ومن هذا شأنه يجب عليه أن يقف .. هذا من ناحية .. ومن ناحية ثانية فديكارت أراد التجرد من مسلماته القديمة فافترض بطلانها لأنها شغلت ذهنه ـ على الرغم منه ـ لا لقوة حجتها ، وإنما لطول إلفه لها ، فكان افتراض بطلانها مرة فى (العمر) مرهونا بحفظ التوازن بين إلفه المستحكم وجديده الغريب عليه .

إلا أن الدكتور افترض صحة الفرض الجديد ، ولم يفترض أن فى القديم ما يهدى إلى اليقين ثم يلهث وراء مطاردته كما لهث ديكارت وراء اليقينيات الحسية إلى أن ارتطم باليقين الذي لا مفر منه(٢٨) .

ومن ناحية ثالثة فديكارت لا يسترخى للشك استرخاء يخوله أن يبنى عليه أحكاما .. ولكنه أسرف فى اصطناعه ولم يستسلم له .. وإنما فعل ذلك ثقة بيقينه .

فكان على الدكتور أن يلهث وراء اليقينيات التى قام عليها التصديق بالمنقول كما يلهث وراء الشكوك التى تطارد هذا اليقين .. فإذا لهث وراء هذين فعليه ان يتجرد عند

---

(٢٦) راجع الكامل للمبرد بشرح المرصفى ج ٧ ص ١٥٤ فما بعدها والاتقان للسيوطى ج ١ ص ١٢٠ فما بعدها

(٢٧) فى الأدب الجاهلى ص ١٠٩ ـ ١١٠

(٢٨) قد نتفق مع الدكتور على أن قصة ابن عباس مخترعة ، ولا ضير ثم لأننا نجادل فى المنهج ، ولسنا نجادل فى النتيجة ، لأن الوسائل قد تتعدد وتكون النتيجة واحدة .

الحكم من الإلف القديم والشك الجديد ويوازن بفكره بينهما فينقاد إلى ما يرغم عقله من اليقين التام ، وإلا فاليقين عند شكه لا يبارحه .. ومن ناحية رابعة ، فالدكتور لم يلتزم منهج الشك ، لأنه بنى كثيرا من أحكامه على روايات من الأغانى وغيرها ولم يشكك فيها .

وربما قيل : إن كلا من ديكارت وطه حسين اصطنعا منهجاً صحيحاً وطبقاه تطبيقا صحيحا : إلا أن ديكارت وصل إلى اليقين بصحة معارفه ، لأن ما شك فيه كان صحيحا .. أما الدكتور فوصل إلى اليقين بالبطلان لأن ما شك فيه كان باطلا .

قال أبو عبد الرحمن : فى هذا مغالطة ، لأن ديكارت فى البداية تناول مصادر معرفته فكلما وجد أدنى شك فى أحدها ألقاها وراءه ظهريا حتى وجد يقينه .. ولم يفعل الدكتور هذا .

وثمة أمر خامس غاب عن بال الدكتور ، وهو أن التجرد عن كل شيء كان يعلمه من قبل واستقبال موضوع البحث بذهن خال لا يعنى الا التجرد من الإلف والعادة لكونهما تقليدا وتلقينا ، ولكن هذا لا يعنى التجرد من الحجة العقلية التى يستند إليها إلفى .. فقصة ابن عباس لا أفترض أنها صحيحة أو باطلة .. وإنما أتجرد لبحثها بذهن خال ، ومعنى ذلك : أن آخذ المستند العقلى لاثباتها ، والمستند العقلى لنفيها ، ثم أطارد اليقين فى النفى والاثبات الى أن أصل إلى يقين قاطع أو ظن راجح .

وثمة أمر سادس ، وهو أن الدكتور صرح بالأخذ بمنهج ديكارت والتجرد عن عواطفه الدينية ، وهذا حكم بأن ديكارت أولى بالاتباع ، فبدأ غير متجرد ـ كما هو مقتضى المنهج ـ فكان عليه ان يصرح بأنه لا يعتمد إلا على المنهج العقلى الصحيح ، ثم يعرضه ويتركه للعقول تحكم فيه .. أو لم تر أن ديننا يقول : (هاتوا برهانكم) .. وإنما طلب البرهان عند الشك ، ولو تجرد من منهج ديكارت كما تجرد من دينه لكان أعذر له فى ميدان الاستدلال .

وثمة أمر سابع ، وهو أن ديكارت طبق منهجه على الميتافيزيقا ، وهى تحصل بالذهن المجرد أما موضوع النقل التاريخى فيعتمد على مسلمات عقلية كضرورة التواتر وعصمة

الاجماع ، ومثل هذه الأمور يصعب التجرد منها وهى فى قيمتها الاستدلالية فى درجة الحس ، ولو تمادى ديكارت فى تعطيل الحس لأصبح سوفسطائيا ، ولكنه كان (كما قلت) متنزلا فى الاستدلال ، لأنه واثق بحجته ..

والبديهة : أن النقل الصحيح مقدم على الاحتمال لأنه لا يخلو حق من احتمال ، وإنما يقوى الاحتمال إذا قويت مرجحات الشك فى صحة النقل ، فعلى الدكتور : أن يشير مقومات الشك فى صحة النقل لقصة ابن عباس دون أن يطلق لخياله فرض الاحتمالات التى لا يلتفت إليها العقلاء على فرض أن النقل صحيح .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين . وسلام على عباده المرسلين .



العقل الحديث

من مفهومات العقل الحديث ما اشتط بناشئة الشعوب النامية ، فحافت على فطرتها ، وتنكرت لموروثاتها ، وعادت لا شخصية لها ، لأنها تفكر بغير عقلها .

ومع هذا لغطت (هذه الناشئة) بالحرية ، والتجرد للحقيقة ، ومنابذة التقليد ، وكان فى هذا اللغط تشويش على المحافظين ، ونسوا أنهم مكبلو الأفكار ، مأسورو العواطف (بمفهومات العقل الحديث) ، وهى مفهومات عامة الفساد فى القيم ، والنظم ، وأبرزها أن الله تعالى عما يقولون أكذوبة أو خرافة ، وردوا هذا النفى إلى عجز العقل ، أو عدم الثقة به .

إنهم يشيدون بالعقل الانسانى فى رفض حقائق الدين وغربلتها وهى حقائق يتطامن العقل دونها ، ثم يرفضون (حكم العقل) فى أمهات تلك الحقائق من مسائل (الميتافيزيقا) ، فيقصرون المعرفة فى دائرة الحس فكان هذا تناقضا شنيعا ، فكيف يكون العقل حجة هناك ، ويكون غير مقبول هنا ، مع أن العقل لم يكن حكما فى تشخيص ذاته ، والاحاطة بها ، حتى يقال بالفرق بين هذا وذاك ؟

وقست دول الالحاد فى فرض مفهوماتها ، وحجتها أن العلم المادى اندفع فى أبعد آماده ، واكتشف المجهول ونظر بالمجاهر المكبرة ، فلم ير الله فيما رأى .

قال أبو عبدالرحمن : فى صريح القرائح أن (عدم العلم بوجود الشىء) لا يعنى (العلم بعدم وجوده) هذه حقيقة يجب ان يسلم بها العقل الحديث لأن العلم حتى هذه اللحظة يكتشف كل يوم مجهولا ، ولو كان عدم العلم بالشىء كافيا فى العلم بعدمه لما صح للعلم ان يكشف مجهولا ، إذ كيف يكتشف وجود ما علم عدمه ؟ .

هذا تناقض ، والتناقض محال :

والعقل الحديث يدفع بالعلم إلى غايته لاستكشاف أسرار الوجود ومجاهله . ولم يسلم بعد بأنه أحاط بكل شىء علما ، فكيف يقال بعد بأن الله (أكذوبة) ؟.

قال أبو عبدالرحمن : معاذ الله أن نظن بأن العلم بالله (علم معاينة ، وإدراك) مفتوح لرواد الفضاء (أو بالأعم) لرواد المجهول .

ومعاذ الله أن يعلق بأذهاننا ماتفوه به المهزومون من بنى ملتنا الذين يرون ان الله فى يوم ماسيكون فى إحساس البشر إذا تقدم علم تحضير الأرواح .

لأن الله لا تدركه الأبصار ، وهو يدرك الأبصار ، وهو اللطيف الخبير ، والذى لا يؤمن بغير المحسوس يتنازل عن أخص خصائص الانسان ، وهناك موجودات (لا مراء فى وجودها) كالروح ، والموت ، والأثير ، ولكنها لا تحس فلو كان الحس هو المعيار ما تخلف عنه شىء .

وعدم العلم بالشىء (الجهل المطلق) .

قال (ديكارت) : ليس مع الملحد علم .

ومن لا علم له لا يصح له أن يجزم بنفى أو إثبات ، لأن من لا علم له يشك ، فهى ثلاثة أمور :

١ ـ إيمان بالله ينبعث من العلم به ؛ وبهذا يكون المؤمن مستيقنا وهذا ما نهضت للمؤمنين حجته .

٢ ـ عدم إيمان بالله ينبعث من العلم بعدمه ، وبهذا يكون الملحد مستيقنا ، ولكن هذا مالم يورد له الملحد اى دليل (فضلا عن القول بأن حجته غير ناهضة) ، فعلى كثرة الملحدين لا نعرف ان فيهم من يستدل على (العلم بعدم الله) ، بل مستحيل أن يوجد دليل على هذا المطلب ، وبرهاننا التحدى .

٣ ـ عدم العلم بالوجود أو العدم ، وهو مرحلة شك عارضة ، وسلبية فى الاستدلال .

وكل ملحد إذا سألته برهانه لم تجد عنده اكثر من القدح فى أدلة الموحدين ، والاستدلال على أنه لم يعلم بالله .

ولو وقف الملحد عند هذه المرحلة (أعنى مرحلة الشك) ولم يتجاوزها إلا ببرهان لكان أعذر له فى ميدان الجدل ، أما هنا فقد رجح بلا مرجح ، وهو تحكم ، فما الجزم بنفى وجود الله بأولى من الجزم بوجوده ، إذ لا دليل (للشاك) على القضيتين .

إذن فملحد مستيقن من المستحيلات .

فالملحد اثنان :

متوقف حائر ، لا يحب الخوض فى (حقيقة الألوهية) وجازم (لايبقين عقلى) ولكن بالعناد والمكابرة .

ودعوى النفى لامقر لها فى نفوس الملحدين ، وآية ذلك ظاهرتان :

أولاهما : أنه ما من ملحد (ينفى وجود الله) إلا ويثبت غيره ، فان عاند (فلم يثبت خالقا) تهافت وتحامق كمن يقول :

إن الشىء يخلق نفسه .

أو أن الخلق محض المصادفة .

ومن يثبت غير الله محجوج بأن المؤمنين (العقلاء) لم يرتضوا إلا الالاه الكامل ، المبرأ من كل عيب ونقص .

فالملحد (على رغمه) لم ينف وجود الالاه ، ولكنه آمن بالاه دون إلاه ، وكل من خلا الله باطل ، والمحاجة فى هذا ميدانها مباحث الواحدانية وسائر الصفات .

والنافى ـ باطلاق ـ سيبقى هذا الكون سرا غامضا فى نفسه وسيعجزه تفسيره ، وعلى كلا الفرضين فلا قرار لخاطرة (النفى المطلق) فى النفوس والعقول .

وأخراهما : (وهى ثمرة للظاهرة الأولى) أن الملحد (غير المعاند) قلق من براهين الموحدين لايريح ولا يستريح ، يثيرها دائما ، ويناقشها لافلاسه من راحة اليقين .

وتحامقت الناشئة فقالت إن العقل الأوروبي الحديث ربيب العلم والاختراع والابداع .

وفى الواقع أن الالحاد فكرة اختطفها الغوغائية ، وأنصاف المثقفين .

أما علماء الذرة ، ورواد الفضاء ، والمبرزون فى الطب والتشريح ، والنبات ، والطبيعة وشتى الاختصاصات فقد أثبتوا وجود الله ، وهداهم العلم إلى أن لهذا الكون قوة تضبطه[1] .

قال أبو عبدالرحمن : سنفترض أن (حقيقة الايمان) غير قائمة (بذاتها) من ناحية البرهان[2] إلا أن لها مرجحات من خارج تبدو فى ثلاثة أمور :

١ ـ الحاجة إلى العقيدة :

---

(١) من ذلك كتاب (الله يتجلى فى عصر العلم) لنخبة من العلماء الأمريكان ، وكتاب (العلم يدعو للايمان) تأليف . اكرايسكى موريسون ، وبتتبع تراجم الفلاسفة والعلماء تجد أن إثبات وجود الله ثمرة من ثمار معارفهم .

(٢) معاذ الله أن نساوم فى عقيدتنا ، ومعاذ الله أن نشك فى الحق المبين ، وإنما هذا تنازل فى الاستدلال للاقتناع .

وهذه الحاجة تعرف بالبرهان العملي ، وهى فلسفة محضة للدين الاسلامى .

قال (جورج سنتيانا) إن عقيدة الانسان قد تكون خرافية ، ولكن هذه الخرافة - نفسها - خير (مادامت الحياة تصلح بها) وصلاح الحياة خير من استقامة المنطق .

قال أبو عبدالرحمن : صلاح الحياة بعقيدتنا : أنها تستجيش النفس - فى استشعار عظمة الله ، ووجوده ، وإحاطته - فيكون للانسان وازع ينبثق من وجدانه .

وحاجة الناس إلى العقيدة - كما يرى (كانت) - تبدو فى كونها ضمانا لأصحاب الأخلاق لينالوا السعادة فى العاجل والآجل ، ولهذا رأى (سكرتان) و (فيخته) تلميذ (كانت) أن الايمان بالله إيمان بالواجب ، بمعنى أن الانسان إذا لم يؤمن بالله لم يبق أمامه واجب .

قال أبو عبدالرحمن : لهذا قال شيخنا (ابن حزم) ثق بالمتدين ولو كان على غير دينك[3] ، ونقول - كما قال الشيخ (مصطفى صبرى) - : الله موجود سواء أصلحت أخلاق المجتمع ، أم فسدت ، وسواء أسعد[4] أصحاب الفضيلة ، أم شقوا .

وإنما أوردنا ذلك للتدليل على أن الايمان بالله هو الراجح (على كل تقدير) لأنه خير باطلاق .

٢ - الحيطة والبخت :

لنفترض أن الانسان شاك فى وجود الله ، ولكنه يؤمن - احتياطا ! ليقى نفسه العذاب (على فرض أن مايعتقده المؤمنون حق) .

وقد عبر أبوالعلاء المعري عن هذا الايمان فى بيتيه المشهورين فقال :

قال المنجـم والطبيـب كلاهما   لا بعـث بعـد الموت قلـت إليكما

إن صح قولـكما فلسـت بنادم   أو صـح قولى فالخسـار عليكما

ويعرف هذا البرهان عند الغرب اليوم (براهنة باسكال) فعلى فرض أن عقل الانسان لا يمكن ان يؤكد وجود الله كما لا يمكن أن ينفيه : يرى (بسكال) أنه لابد من الاختيار بين الايمان أو الالحاد ، وهو اختيار حتمى لا دخل للارادة فيه فماذا نختار ؟ وأين مصلحتنا فى الاختيارين ؟

---

(٣) مداواة النفوس لابن حزم .

(٤) موقف العقل .

فلنراهن على كل منها (حتى يتبين مدى مايلحقنا من خسارة ، أو مانجنيه من ربح ، ولتكن المراهنة على هذا النحو :

(أ) مصير المؤمن - فى هذه الحياة - التمسك بالفضائل ، والأخذ بالمتع الروحية والعقلية مما يكسبه الصحة النفسية والبدنية .

اما الثانى فمصيره التحرر من الفضائل ، وتحليل المحرمات ، والجري وراء الملذات العابرة ، والمجد الزائف مما يرهق النفس والبدن . فالخسارة - إذن - على الملحد .

(ب) إذا ذهبنا إلى أن الله موجود ضمنا حياة أبدية ، ونعيا دائما (إذا صحت حقيقة الايمان) .

وان لم تصح فهو احتياط ، لم نخسر به شيئا . أهـ .

ويرى (ابن الوزير اليمنى) أن إيمان الحيطة ينفع صاحبه يوم القيامة .

قال أبو عبدالرحمن : هذا إيمان الشاكين ، والايمان يقين ينافى الشك . وإنما أوردناه تنزلا فى الاستدلال ، وأنه لا مسوغ للالحاد لأن الايمان راجح على كل حال .

٣ - ضرورة العقيدة النفسية :

قال الدكتور (هنري لنك) : إنه عين مستشارا فى مصلحة تشغيل المتعطلين بنيويورك ونيط به وضع الخطط ومراقبة الدراسات الاحصائية المستحصلة لعشرة آلاف نفس وأجرى عليهم ماقدره (٧٣٢٦) اختبارا نفسيا ، فكانت النتيجة أن كل من يعتنق دينا ، أو يتردد على دار العبادة يتمتع بشخصية أقوى وأفضل ممن لا دين له ، أو لا يزاول أية عبادة[5] .

وقال : الدين ليس ملجأ الضعفاء ، ولكنه سلاح الأقوياء ، فهو وسيلة الحياة الباسلة التى تنهض بالانسان ليصير سيد بيئته ، المسيطر عليها لا فريستها ، وعبدها الخاضع .

قال أبو عبدالرحمن : كل مامضى غربلة لمفهوم الألوهية فى العقلية الغربية الحديثة ، ومقارنات بين الايمان والالحاد تجلى فيها صدق هذه الكلمة لـ (فولتير) : إذا كان أمام الفكرة فى وجود الله عقبات فان فى الفكرة المضادة حماقات ، بيد أن الناشئة تحمست لحماقات الالحاد (دون أن تحاول تذليل العقبات) وهذه نكسة فى المفاهيم والعقول .

ولقد تمخضت مقارنتي عن أمور هذا موجزها :

---

(٥) العودة إلى الايمان

١ ـ تناقض العقلية الغربية فى اعتبار العقل حجة ـ فى إنكار حقائق الدين ـ وعدم اعتباره حجة فى الاثبات .

٢ ـ أن حجة الملحد سلبية لأنها (عدم علم) وليست (علما بعدم) .

٣ ـ أن الحس ليس معيار الحقيقة .

٤ ـ أنه لا يوجد ملحد مستيقن .

٥ ـ أنه لا مقر لفكرة الالحاد فى النفوس ، ويحتمل انه لا وجود لها فى الواقع لأن من ينفى وجود الله يثبت غيره ، إلا أن المؤمن اختار الالاه الكامل المبرأ من كل نقص وعيب .

٦ ـ أن للايمان مرجحات ، ولا مرجح للالحاد ألبتة ، بل للالحاد آفاته وآثاره السيئة .

٧ ـ أن العلم نصير الايمان ، وأن الالحاد فكرة اختطفتها الغوغائية .

٨ ـ لا تكافؤ بين أدلة الايمان والالحاد ، ومع التنزل فى الاستدلال فان للايمان مرجحات من الخارج .

ولو احترم العقل الحديث منطقه لآمن بأن الدليل العقلى (على وجود الله) دليل مستمد من الحس ودلالته من باب (اللزوم) ، وأقوى الأدلة ماكان من هذا الباب (كما قرر ذلك شيخ الاسلام ابن تيمية) وما ثبت به فهو قطعى .

بيد ان الوضعية الحديثة لم تفرق بين الدليل وبين موضوعه ، وقد ردوا الدليل العقلى على إثبات وجود الله ، لأن الله غير محسوس .

قال أبو عبدالرحمن : إن وجود الله ثبت باللزوم العقلى المنتزع من الحس ، والمبادىء العقلية الفطرية ، وهذا اللزوم يعنى وجود موجود واجب الوجود بذاته غير محتاج لغيره ، وكل من عداه محتاج إليه .

فهذه وظيفة العقل .

أما الدليل الحسي أو العقلي (على ماهية ذلك الموجود ، وكيفيته ، وتمثيلها للعيان) فمستحيل ، لأن الله لا تدركه الأبصار ، ولا تحيط به العقول ، فالعلم به سبحانه علم بوجوده لا إحاطة بذاته ، ولا تلازم بين العلم بالوجود والاحاطة بالذات ، ولنا مثال على ذلك ، ولله المثل الأعلى ـ كما يلى :

(لو رأينا سفعة ـ من زبل ، أو رمل أو رماد ، أو قمامة متلبدة يخالف لونها لون

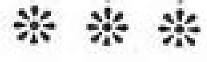
الأرض ـ لكان ذلك دليلا قاطعا على أن أناسا حلوا بهذا المكان وسودوه ، وقد قيل : إن البعرة تدل على البعير) .

فنتيقن بأن أناسا حلوا بهذا المكان ، وهو (دليل عقلى حسي قطعي) .

وهذا ما نطالب به جماعة الملحدين ومنكري دليل العقل .

أما صفة هؤلاء الناس وتشخيص ذواتهم ، وتمييزهم بقسماتهم وسحناتهم ، فأمر فات الحس والعيان .

ونوجز القول بأن الله يعرف بالعقل ، ولكن معرفة العقل لا تحيط بكنهه .



العقـل المخلوق

(جين لوك) وزملاؤه ـ من طلائع الحسبانيين فى العصر الحديث :
يرون أن العقل كالصحيفة البيضاء ثم ينقش عليها الحس معارفه ، وبغير الحس لا معرفة للعقل .

وقال (رنيه ديكارت) إن معرفة العقل أقدم من الحس وأن للعقل معرفة مستقلة عن الحس ولم ينكر (أمانوئيل كانت) فكرة العقل المجرد الخاص .
وقال هؤلاء العقلانيون والنقديون : إن ٢ + ٣ = ٥
معرفة عقلية مجردة عن الحس لأن للعقل قوانين مركوزة فيه بالفطرة .

ومن هذه القوانين قانون الذاتية (الهو الهو) وبه أعرف : أن الشيء غيره وأن الجزء بعض الكل ، وقد شرح شيخنا إمام الدنيا أبو محمد بن حزم هذه الفكرة فى مقدمة كتابه (الفصل) .

ولقد ثقف بها مصادر المعرفة البشرية .
ولقد أشاد الدكتور عمر فروخ بسبق ابن حزم للفيلسوف الألمانى كانت .
قال أبو عبدالرحمن : لاريب فى سبق ابن حزم إلا أن سبقه كان تناوشا .
أما (كانت) فقد كان عميق الفلسفة مستفيضها .

وخالف العقلانيين والنقديين الحسبانيون من أمثال (جون لوك) و (ديفيد هيوم) .
وقالوا : إننا ما عرفنا أن ٢ + ٣ = ٥ إلا بالحس ، لأننا عددنا خمسة أعيان ثم بالقياس على ما أحسسناه عددنا ما لا نهاية وإن لم يكن ما عددناه فى حوزة حسنا .
فهذا أنموذج للجدل الفلسفي فى العقل البشري المخلوق .
وقالت طائفة تسمى المعتزلة : إن العقل يحسن ويقبح ، وإن الناس محاسبون على أعمالهم بعقولهم قبل الشرع .
وقال أهل السنة والجماعة : لا حسن فى التكليف إلا ما استحسنه الشرع .
فهذا أنموذج آخر للجدل فى العقل البشري المخلوق وقالت جماهير الفقهاء : إن

لبعض الأحكام الشرعية عللا ، أو أوصافا مضبوطة ، أو مناطات ، أو معانى من شبه وطرد .. إلخ هذه الأمور يفهمها العقل ويرتب عليها وإن لم تكن داخلة فى مدلول النص اللفظى .

وقال النزاع ـ وهم جماعتنا الظاهريون :

لا نستثنى بعقولنا ، ولا نستدرك بها على ربنا وما كان ربك نسيا .

فهذا أنموذج ثالث للجدل فى العقل البشري المخلوق .

وقال أهل السنة والجماعة فى اسماء الله وصفاته :

الصفة معلومة ، والكيف مجهول .

لأن العقل لا يدرك غير المحسوس .

ولأن الشرع يأتى بمحارات العقول لا بمحالاتها .

فهذا أنموذج رابع للجدل فى العقل البشري المخلوق .

قال أبو عبدالرحمن : إن لنا مذهبا نستخدم فيه عقولنا فى الفلسفة والأصول والجدل .. إلخ .

وهو مذهب بلوناه وبلورناه لا أظن أن أحداً يستطيع أن يدفعنا عنه ببرهان .

ونحن نجمل مذهبنا فى عناصر :

أولها : أن للعقل البشرى المخلوق قوانين تعصمه وتحفظه عن الضياع ، فلاتقع فى محال .

وهذه القوانين يسلم بها كل عاقل ، فهذا معنى قولنا :

إنها قانون لكل العقول .

هب أن قائلا يقول :

(إن زيدا فى صباح يوم السبت الساعة الثانية تماما الموافق ١٣٩٣/١/١ هـ : حى وغير حي) إن من لم يرفض هذا الخبر مجنون باتفاق لأن قانون العقل يرفض التناقض باطلاق .

قال أبو عبدالرحمن ـ رضى الله عنه : لا يهمنى أن تكون هذه القوانين من إدراك العقل المجرد الخالص كما يقول ابن حزم وديكارت ومالبرانش ولايبنتز ، أو انها من إدراك العقل غير المجرد من الحدس كما يقول لوك وهيوم وأوجست كونت وغيرهم من الحسبانيين والوضعيين) .

لأن هذا خلاف لفظى لا ثمرة وراءه .

المهم أن للعقول قوانين مسلما بها وكفى .

وثانيها : أن وظيفة العقل ليست واحدة بل له عدة وظائف سنصطلح على تسمية كل وظيفة ونحصرها فى مجالها حتى لا نضيع فى اللبس والتداخل .

فأول وظيفة العقل الادراك والفهم .

قال أبو عبدالرحمن : خذها منى فائدة علمية تشد إليها الرحال وهى : أن العقل لا يدرك إلا ما كان محسوسا ولهذا فأشد الناس إيمانا بالله يقال : إنه عالم بالله ولكن لا يقال : إنه مدرك لله وقد أكد القرآن الكريم ذلك .

ووظيفة العقل الثانية تمييز المدركات ، والحكم لكل مميز بخصائص .

ومبدأ التحليل الديكارتى يقوم على هذه الوظيفة وعمل العقل فى هذا المجال يسمى ذكاء ونباهة وتذهنا .

ووظيفة العقل بالنسبة للشرع إدراك النصوص وفهمها وتمييز مدلولاتها .

فنحن نفهم عن الله مراده ، فلا ننقص منه بتأويل ولا نزيد عليه بقياس أو تعليل .

إننا نفهم بعقولنا رتب مافى الكون على ما خلقه ربنا أو شرعه ولكننا لا نكيف شيئا من ذلك ، لأن عقولنا تفهم وتمايز ولكنها لا تخلق ولا تشرع .

وثالثا وظائف العقل الحكم فاذا فهمنا ومايزنا حكمنا .

ومن هذه الوظيفة نعلم بعقولنا ـ ولا أقول ندرك ـ ما كان غير محسوس .

فالله (سبحانه) غير محسوس ولكن عقولنا علمت به حكما لا إدراكا لأننا أدركنا بالعقل غير المجرد عن الحس أنه لا مخلوق إلا بخالق .

فحكمنا : أن لنا خالقا ـ سبحانه ـ تثبته عقولنا ولا تدركه .

ثم بعد هذا يا عشاق الحقيقة نقول : إن قوانين العقول ثلاثة لا رابع لها ألبتة .

ثم إن تحت كل قانون آلاف الضوابط والقواعد وقد أتناول أهمها فى مناسبات سانحة ـ بحول الله ـ .

قال أبو عبدالرحمن : أرفض بشدة قول بعض المتحذلقين : إن لكل قاعدة شواذ .

بل لست أعتبر القاعدة قاعدة إلا إذا لم يشذ عنها شيء ولكن ذلك بشرطين هما :

وجود المقتضى ، وتخلف المانع .

البراهين الاقناعية

يرد الاستاذ الغزالى على من يزعم أن البيئة العلمية تربة خصبة للالحاد بقوله : إن الالحاد آفة نفسية وليس شبهة علمية والذين كفروا بالله الحق لم ينشأ كفرهم عن استقامة فى التفكير إنما نشأ كفرهم عن عوج فى الفطرة وخطل فى الرأي(١) .

ويقول العالم الفلكى هرشل : كلما اتسع نطاق العلوم كثرت الأدلة على وجود حكمة خالقة قادرة مطلقة ـ (٢) .

قال ابوعبدالرحمن :

ونصوص العلماء المماثلة لكلمة هرشل كثيرة يتتبعها من يريدها فى مظانها ، ومن الامور التى تنفى القول بأن الله أكذوبة كما هو من مسلمات العقل الغربي المعاصر : أن الالحاد لامرجح له ، وقد رأينا هذه السائمة من قطعان الغرب يفتك فيها الانتحار والقلق وانهيار الاعصاب لأنه لا امن لها من العقيدة وفيما مضى بينا انه لادليل للملحد ألبتة على عدم وجود الله ، وانه لم يقم له دليل إثبات وجود الله ، وأنه فى حالة شك .

قال أبوعبدالرحمن :

والشك ليس علما فلايظل الشاك على شكه ، فان لم يحصل له دليل يقينى قطعى على القضية التي يشك فيها فلابد أن تترجح له إحدى القضيتين بمرجح من خارج ، ولاريب انه اذا انتفى اليقين الجازم ووجد الظن الراجح فانه يتحصل به المطلب ، فهو إذن :

١ ـ يقين .

٢ ـ وظن راجح .

٣ ـ واحتمال لامرجح له .

---

(١) ركائز الايمان بين العقل والقلب ص ٥٨

(٢) الله والعلم الحديث لعبدالرزاق نوفل ص ١٩

فاتباع الظن الراجح هنا واجب ومقدم على مجرد الاحتمال وانما نهينا عن اتباع الظن اذا كان يعارض يقينا أو ظنا راجحا .

قال ابوعبدالرحمن :

وعلى فرض انه لم يثبت وجود الله وأقول فرضا تنزلا فى الاستدلال والا فمعاذ الله أن نساوم في عقيدتنا ، والله المستعصم فيما بقي : فان الراجح وجوده بمرجحات من الخارج وهذه المرجحات تبدو في ثلاثة أمور هي :-

١ - برهان الحاجة الى العقيدة وهو المعروف بالبرهان العملي .

٢ - برهان الحيطة والبخت .

٣ - أن العقيدة ضرورة نفسانية .

ونتناول كل واحد من هذه الأمور بالتفصيل .

١ - برهان الحاجة الى العقيدة :

قال أبو عبدالرحمن :

وبرهان الحاجة الى العقيدة امر قفاه اصحاب النظر والتعليل في الوحدة الدينية والسياسية والاجتماعية المترتبة على استشعار الرقيب القريب الواحد - جل شأنه - وقفو هذا الملحظ إنما يعد فلسفة للدين الاسلامى محضة ولن نخوضه لانه يستبد بنا ، ولأنه موضوع فضفاض فيه متسع لكلام الجرائد أو هذر الصحف بيد اننى احاول في هذا المنزلق الخطير ان يكون بحثي كلمة ومعناها دون تحذلق وتصنع لنختصر الطريق لطالب الحقيقة ولتكون تقريراتي خطوطا عريضة إن طلبت وجدت ، وهذا أجدى من الأسلوب الأدبى العائم الذي يداعب العاطفة ولايتلامس مع العقل .

قال ابوعبدالرحمن : هبهم يقولون عن هذه الحقيقة إنها خرافة ، ولكن هذه الخرافة في الواقع خير ومصلحة .

قال جورج سنتيانا : إن عقيدة الانسان قد تكون خرافية ولكن هذه الخرافة نفسها خير مادامت الحياة تصلح بها ، وصلاح الحياة خير من استقامة المنطق [٣] ومعنى صلاح الحياة بهذه العقيدة : أنها تستجيش النفس في استشعار عظمة الله ووجوده واحاطته ،

---

(٣) انظر تعريف الاستاذ ايليا نعمان حكيم بكتاب الخواطر لبسكال بتراث الانسانية ٨١/٢ وكتاب بسكال للدكتور نجيب بلدي ص ١٥٧ فما بعدها .

فيكون للانسان وازع ينبثق من وجدانه فيأخذ بحجزته عن السقوط فيما لاينبغى على غيبة من عصا السلطان ،فهذا هو الوازع الدينى الذي يحمي القيم والنظم . وحاجة الناس الى العقيدة كما يرى عمانوئيل كانت تبدو في انها ضمان لاصحاب الاخلاق لينالوا السعادة فى العاجل والآجل ولهذا رأى سكرتان و « فيخته » تلميذ كانت : ان الايمان بالله ايمان بالواجب بمعنى أن الانسان اذا لم يؤمن بالله لم يبق أمامه واجب .

قال ابوعبدالرحمن : ولهذا قال شيخنا : ثق بالمتدين ولو كان على غير دينك ، ونقول كما قال الشيخ مصطفى صبري : الله موجود سواء أصلحت اخلاق المجتمع ام فسدت وسواء أسعد أصحاب الفضيلة ام شقوا وانما اوردنا ذلك للتدليل على ان الايمان بالله هو الراجح على كل تقدير وانه لامسوغ للالحاد ولاسند لدول الالحاد في قسوتها على المؤمنين وتحمسها بكل ظلم ، ولا انسانية في معاداة الله والفتك في المؤمنين لأن الايمان خير على كل التقديرات .

٢ - برهان الحيطة والبخت :

وهو أن يكون الانسان شاكا في وجود الله ولكنه يؤمن احتياطا ليقي نفسه العذاب على فرض أن مايعتقده المؤمنون حقا وقد عبر ابو العلاء المعري عن هذا الايمان في بيتيه المشهورين :

قال المنجم والطبيب كلاهما	لاتبعث بعد الموت قلت اليكما
إن صح قولكما فلست بنادم	أوصح قولي فالخسار عليكما

مراهنة بسكال :

على فرض أن عقل الانسان لايمكن ان يؤكد وجود الله كما لايمكن ان ينفيه يرى بسكال انه لابد من الاختيار بين الايمان أو الالحاد وهو اختيار حتمي لا دخل للارادة فيه ، فماذا نختار ؟ واين مصلحتنا في الاختيارين فنراهن على كل منهما حتى نتبين مدى مايلحقنا من خسارة او مانجنيه من ربح ولتكن المراهنة على هذا النحو :

أ - مصير المؤمن في هذه الحياة التمسك بالفضائل والاخذ بالمتع الروحية والعقلية مما يكسبه الصحة النفسية والبدنية ، اما الثانى فمصيره التحرر من الفضائل وتحليل المحرمات والجري وراء الملذات العابرة والمجد الزائف مما يرهق النفس والبدن فالخسارة اذن على الملحد .

ب ـ اذا ذهبنا الى ان الله موجود ضمنا حياة أبدية ونعيا دائما اذا صحت حقيقة الايمان وان لم تصح فهو احتياط لم نخسر به شيئا [٤] ويرى ابن الوزير اليمنى في كتابه (ايثار الحق على الخلق) ان ايمان الحيطة ينفع صاحبه يوم القيامة .

قال ابو عبدالرحمن :

والصحيح ان ايمان الحيطة ايمان الشاكين ، والله إنما مدح المؤمنين الموقنين والرسول صلى الله عليه وسلم يتعوذ من الشك ويقدمه في دعائه على الشرك ،وانما اوردناه هنا تنزلا في الاستدلال وانه لامسوغ للالحاد ألبتة وأن الايمان راجح على كل حال .

٣ ـ العقيدة ضرورة نفسية :

ذكر الدكتور هنري لنك أنه عين مستشارا في مصلحة تشغيل المعطلين بنيويورك ونيط به وضع الخطط ومراقبة الدراسات الاحصائية المستحصلة لعشرة آلاف نفس واجرى عليهم ماقدره ٧٣٢٦ اختبارا نفسيا فكانت النتيجة ان كل من يعتنق دينا او يتردد على دار العبادة يتمتع بشخصية اقوى وافضل ممن لادين له او لايزاول اية عبادة ـ [٥] .

وقال :

الدين ليس ملجأ الضعفاء ولكنه سلاح الاقوياء فهو وسيلة الحياة الباسلة التي تنهض بالانسان ليصير سيد بيئته المسيطر عليها لافريستها وعبدها الخاضع [٦] . وثامن تلك الامور التي نرد بها مفهوم العقل الحديث عن فكرة الالوهية : أن أدلة الموحدين والملحدين غير متكافئة ولهذا قال فولتير :

اذا كان امام الفكرة في وجود الله عقبات فان في الفكرة المضادة حماقات ، ولهذا تحمسوا لحماقات الالحاد دون ان يحاولوا تذليل العقبات وهذه نكسة في المفاهيم والعقول .

قال ابوعبدالرحمن :

كل مامضى غربلة لمفهوم الالوهية في العقلية الغربية الحديثة ومقارنات بين الايمان والالحاد تمخضت عن امور موجزها كما يلي :

---

(٤) العودة الى الايمان للدكتور هنرى لنك ص ٢٦

(٥) المصدر السابق ص ٢٩

(٦) قصة الفلسفة الحديثة للدكتورين احمد امين وزكى نجيب محمود ٢/٦٠٨ الطبعة الرابعة .

١ ـ تناقض هذه العقلية في اعتبار العقل حجة في انكار حقائق الدين وعدم اعتباره حجة في الاثبات .

٢ ـ أن حجة الملحد سلبية يردها ان عدم العلم بالشيء لايساوى العلم بعدمه .

٣ ـ أن الحس ليس هو وحده معيار الحقيقة .

٤ ـ أنه ليس مع الملحد علم وانما هو شاك وانه لايوجد ملحد مستيقن .

٥ ـ أنه لامقر لفكرة الالحاد في النفوس ويحتمل انه لاوجود لها في الواقع لان من ينفي وجود الله يثبت غيره الا ان المؤمن اختار الاله الكامل المبرأ من كل نقص وعيب .

٦ ـ أن العلم نصير الايمان وان الالحاد فكرة اختطفتها الغوغائية .

٧ ـ أن للايمان مرجحات ولامرجح للالحاد ألبتة بل للالحاد آفاته وآثاره السيئة في المجتمع وفي حياة الفرد وغايته .

٨ ـ لاتكافؤ بين ادلة الايمان والالحاد .

الإدراك العقلى

مسألة وجود الله من مسائل ما بعد الطبيعة وقد قيل : ان عالم مابعد الطبيعة درج في غير عشه ، ويرى بختر ان هذا العلم مستحيل لأنه وراء حواسنا فيجب ان يترك بمضيعة ويعد من سقط المتاع [٧] .

وكثيرون من المؤمنين والملحدين لايرضون النقاش العقلي في الماورائيات ، وتختلف وجهات نظرهم في عدم هذا الرضى .

قال ابو عبدالرحمن :

وبحسبنا أن نضع الضوابط التي نحكم بها منهج العقل في استدلاله على وجود الله وذلك على هذا النحو :

١ ـ أن الدليل العقلى على وجود الله دليل مستمد من الحس والواقع والتجربة ومنبثق من مبادىء العقل الاولى التي يسلم لها كل عاقل وهو يدل على وجود الله من باب اللزوم العقلى ، واقوى الادلة ماكان من هذا الباب كما قال ابن تيمية ، وماثبت به فهو قطعى .

٢ ـ ان الوضعية الحديثة لم تفرق بين الدليل وبين موضوعه ، وقد ردوا الدليل العقلى

---

(٧) مبادىء الفلسفة ترجمة احمد امين ص ١٤ ـ ١٥ .

على اثبات وجود الله ، لان الله غير محسوس وعلى مذهبهم هذا نقول : ان وجود الله ثبت بأدلة منتزعة من الحس فيلزمهم الايمان به اما الاحاطة بذات الله فأمر لم يكلفوه والعقل والحس عاجزان عن ذلك .

وباللزوم العقلي المنتزع من الحس والمبادىء العقلية الفطرية ثبت وجود موجود واجب الوجود بذاته غير محتاج لغيره وكل من عداه محتاج اليه فهذه وظيفة العقل ، اما الدليل الحسي او العقلي على ماهية ذلك الموجود وكيفيته وتمثيلها للعيان فمستحيل ، لان الله لاتدركه الابصار ولاتحيط به العقول فالعلم به سبحانه علم بوجوده لا احاطة بذاته ولاتلازم بين العلم بالوجود والاحاطة بالذات ، ولنا مثال على ذلك ولله المثل الاعلى ـ كما يلي :

لو رأينا سفعة من زبل او رمل او رماد او قمام متلبد تخالف لون الارض لكان ذلك دليلا قاطعا على ان اناسا حلوا هذه المحل وسودوه وقد قيل : ان البعرة تدل على البعير !

فتيقن وجود اناس حلوا هذا المكان وخلفوا تلك الآثار : دليل عقلي حسي قطعي وهذا مانطالب به جماعة الملحدين ومنكرى دليل العقل .

أما صفة هؤلاء الناس وتشخيص ذواتهم وتمييزهم بقسماتهم وسحناتهم فأمر فات الحس والعيان وبهذا نوجز القول : بأن العقل يعرف الله ولكنه لايحده .

٣ ـ لاريب ان في بعض الطرق العقلية مخاوف وانها غير مأمونة ومن تلك الطرق مايسميه علم الكلام بالمطالب السبعة (٨) .

ومابني على مثل هذه المطالب فكما قال ابن تيمية ـ رحمه الله ـ : اما ان يطلع المستدل على ضعفها واما ان يلزم لها لوازم معلومة الفساد في الشرع والعقل (٩) .

٤ ـ سنبحث ادلة وجود الله ونقارنها بردود الملحدين فمنها ماسنرده ومنها ماسنقره ولن نخرج عن شرط شيخ الاسلام ابن تيمية فلانقبل الا ما اتفقت العقول على صحته وكان شرعيا .

قال ابو عبدالرحمن : ولايقولن قائل : ان اتفاق العقول مطلب متعذر فان المبادىء العقلية الفطرية متفق عليها ولاينكرها الا من عنت له شبهة افسدت عقله ونظره .

---

(٨) راجع كتاب : أيات الله في الأفاق للاستاذ محمد أحمد العدوي ص : د ـ هـ

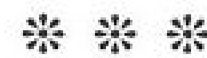
(٩) موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول لابن تيمية ج ١ ص ٢١

برهانان نفسيان

اذا لامستك نفحة من نفحات الله وهرعت الى بيوت الله مؤديا صلاتك فانه يمثل امامك كل شيء نسيته منذ ان تكبر تكبيرة الاحرام فان لم يكن ثمة شيء نسيته فانها تمثل امامك ذكريات الطفولة او تمثل امامك الاعذار التى ستواجه بها عاتبا عليك ، او تمثل امامك الحجج التى سترص بها مخالفيك في رأي ما وهكذا وهكذا لابد من احاسيس تشغلك عن صلاتك حتى ولو كانت نكتة تستدر ابتسامتك في الصلاة ولو لم تكن في صلاة ما مثلت امامك .

الا ترى في هذا دليلا على ان وجود الشيطان حق وان ابليس مسلط عليك بوساوسه وان الجزاء في الآخرة حق ، انه برهان نفسي لامرية فيه بدليل انك لو كنت في جلسة شاعرية لكنت في وعي تام بجلستك متفاعلا معها غاية التفاعل ، ذلك انك في لهو وابليس يريد ان يلهيك عن عزائمك فكيف يلهيك وانت في لهو ؟ ان المصغر لايصغر .

وان المرء اذا حزبه امر خفق قلبه الى ربه اما بدعوات من النياط واما بتلاوة قرآن واما بسجدات لله ، افلايكون هذا برهانا نفسيا آخر على وجود الله ؟ اجل انهم يقولون : وجود الظمأ دليل على وجود الماء وان في الظمأ الى الطاف الله وكنفه شاهداً ، ذلك ان احدنا يصاب بغثيان يغشى عقله فيحس بالموت او يحس بفتور يظن انه اجله فيشح بنفسه شحا عظيما ويخاف من الموت وليس ذلك خوفا على بنيات له كزغب القطا لم يخلف لهن مالا وسيتركهن اشد افلاسا من طنبور بلا وتر ، ولكنه يخاف ان يلقى الله بأوضار ومعاص كالجبال ويسوف في نفسه ان نجا من الموت ليعودن الى رشده ، انه برهان وجود الله وهذا الخوف نذارة من الله .



البرهان الأنطولوجي "الوجودي"

ان ديكارت الذى دعا الى اقامة المناهج العلمية في البحث والتأليف على ما يتيقن من الافكار الواضحة المتميزة : اصطنع الشك في تلقى كل حقيقة بحيث لايتلقنها تقليدا بل بالغربلة والنقد :

وأصبحت الحقيقة عند ديكارت : اليقين بأنه موجود لانه يفكر ، انا افكر اذا انا موجود .

وحقيقة انا افكر اذا انا موجود بنى عليها ديكارت هذه الامور :

١ ـ انا ناقص لانني وانا افكر كنت اشك والشك ادنى مرتبة من اليقين ، فهو نقص ، وانا متناه لانني كل لحظة اعرف مالم اعرفه قبلا .

قال ابو عبدالرحمن : المتناهى هو مايقبل تجدد الاضافات او السلوب واللامتناهى هو ماكان بكماله بحيث لايقبل تجدد صفة لم تكن له قبل ذلك .

المتناهى : ماله اول وآخر واللامتناهى ليس له اول ولا آخر .

٢ ـ لدي فكرة الكامل اللامتناهى فى جملة افكاري لانني عرفت انني متناه غير كامل ولن اعرف ذلك من نفسي ما لم تكن لدي فكرة عن وجود اكمل من وجودي عرفت بالقياس اليه مافي طبيعتي من عيوب .

قال ديكارت فى التأمل الرابع :

حين اعتبر نفسي شاكا اى حين اعتبر شيئا ناقصا يعتمد على سواه تعرض لذهنى بقوة فى التميز والوضوح فكرة عن موجود كامل ومستقل عن غيره ا هـ .

قال ابوعبدالرحمن : والمنطق الصوري القديم يراعى القسمة العقلية في فرض الاحتمالات فاذا تصور ان فلانا كامل من بعض الوجوه كان تمام القسمة العقلية التصورية التصور لاضداد ذلك الكامل من بعض الوجوه ، اوان يكون معلوم الكمال من جميع الوجوه فكامل مطلقا وغير كامل مطلقا وكامل من وجه او من بعض الوجوه هي تمام القسمة العقلية ، فذلك دليل على ان العقل لايتصور شيئا الا ولديه فكرة عن اضداد ذلك الشيء .

٣ ـ تصوري لكامل غير متناه ليس مجرد تصور في ذهني لاحقيقة له في الواقع بل وجود الاعظم الاكمل في الحقيقة اكثر من مجرد وجوده في التصور ، لانني اذا تصورت كاملا فمن مقتضيات الكمال الوجود وغير الموجود غاية في النقص فكيف اتصور كاملا ماكان غير موجود ؟!

ولأن تفكيري يستلزم اشياء افكر فيها اذ لا وجود لفكر لايكون تفكيرا في شيء .

٤ ـ تصوري لكامل لامتناه من الذي اودعه في عقلي ؟ لابد ان يكون واهبنا هذه الافكار كاملا لامتناهيا لانني اثبت فيما مضى انني ناقص متناه ، لان معتقداتي عن كامل لامتناه لايمكن أن تصدر من غير الكامل المتناهي الذي هو انا ومن قوانين العقل أن ماهو أكبر لايمكن ان ينتج عما هو اقل .

٥ ـ اذا فوجود جوهر (١٠) لامتناه ازلي منزه عن الغير قائم بذاته محيط بكل شيء قادر على كل شيء حقيقة يقينية بديهية في منتهى الوضوح والتميز .

وقال ابوعبدالرحمن : ليعي عني عشاق الحقيقة امورا :

اولها :

انني محتفظ بتعبيرات ديكارت كتسميته الله جوهرا ، وان لم يكن تعبيرا سلفيا وهذا لايستغرب من ديكارت المسيحي فلا يأخذن عليَّ اخواني السلفيون ذلك واحتفاظي بتعبيرات ديكارت او غيره ضروري حتى لايكون لبس في فهم مذهبه ؛ واخطر الاشياء الكفر ، ومع ذلك فحاكي الفكر ليس بكافر .

وثانيها :

أن نقاد هذا الدليل الوجودي من (كانت) إلى الشيخ مصطفى صبري كلهم لم يفهموا هذا الدليل .

والذين حكوا أيضا هذا الدليل لم يصوروه على الصحيح فآثرت أن أتتبع ما وقع بيدي من مؤلفات ذكرت هذا الدليل معتمدا على ترجمة تأملات ديكارت للدكتورين عثمان

---

(١) عبارة الجوهر ترد في كلام الفلاسفة قديما وحديثا ، وهي تسمية غير شرعية والله لايوصف الا بما وصف به نفسه سبحانه وتعالى .

أمين وكمال الحاج ، فاستخلصت من ذلك الصورة الصحيحة لمذهب ديكارت بالتنظيم الذي سبق ، ولله الحمد على ذلك .

وثالثها :

أنني شديد الايمان بما تقرر في دراساتنا الأصولية من أن حكمك على الشيء فرع تصوره ، وأن الأستاذ الكبير العقاد رحمه الله لم يعط الا صورة مبتسرة غير متكاملة عن هذا البرهان في كتابه (الله) فكيف يتيسر الحكم له أو عليه قبل تصوره بكامل تدرجاته ؟

ورابعها :

أن هذا الدليل يسمى وجوديا لأنه منبثق من وجود الانسان بل من أخص خصائصه وهو التفكير كما مر آنفا ويسمى أونطولوجيا لأن القديس أنسلم الأونطولوجي هو الذي صاغه في صورته الأولى ، ولكن ديكارت جعله حقيقة علمية وتوسع في شرحه .

وخامسها :

أن هذا البرهان يسمى بالبرهان الوجودي أو الأونطولوجي أو برهان الكمال أو الاستكمال أو المثل الأعلى أو الاستعلاء ، فافهم هذه التسميات لتعرف مدلولاتها في كتب الفلسفة .

وسادسها :

أنني سأذكر جميع الاعتراضات والانتقادات الواردة على هذا البرهان ثم أحقق مايصح في خضم ذلك العراك الفكري .

وسابعها :

أنني ملتمس في نصوص الدين ماعساه ينفي ذلك البرهان أو يثبته ، ومقرر الحكم فيما لو صح أن هذا البرهان لاثبات وجود الله من الناحية العقلية لم يكن من طرق السلف هل نستدل به ام نرده ؟!

وثامنها :

أنني مسلط بعض الأسئلة التي تكشف عن غوامض ذلك البرهان لتنجلي صورته الحقيقية وبادىء بهذه النقطة الأخيرة .

تساؤلات في هذا البرهان :

قال أبو عبدالرحمن :

لا مراء في أن في طبيعة الفكر الانساني الجبلية استكشاف العلل والأسباب فأنا المفكر لدي فكرة اللامتناهي فمن الذي أودعها فكري ؟.

يقول ديكارت : **هو الله الكامل اللامتناهي** ، فتأتي الاستفسارات هكذا ؟

لماذا لاتكون هذه الأفكار تحققت بواسطتنا من صميم أنفسنا ؟

ولماذا لا تكون هذه الأفكار تحققت من محيطنا ووسطنا ووالدينا أو أي شيء آخر في هذا العالم ؟

ولماذا كانت هذه الأفكار لم تتحقق ألا بواسطة موجود غير العالم ؟

ولماذا اشترط لذلك الموجود الكمال واللامتناهي ؟

الشيء لا يخلق نفسه :

لو كانت فكرة الموجود الواجب الكامل اللامتناهي مستقلة عن غيري منبثقة بفعلي لما كنت أشك في شيء ولا أشتهي شيئا ولا أفتقر إلى كمال . كنت أخلق نفسي على منتهى الكمال ولكن هذا لم يحصل لأمور :

أولها :

أن معرفتي تترقى في كل يوم في مراتب الكمال فهذا الارتقاء في المعرفة دليل على وجود النقص فيها مما يجعل الخطأ يتسرب إليها ، ففي طبيعة الانسان أشياء كثيرة بالقوة لم تتحقق بعد فعلا والكمال حقا هو وجود القوة والفعل في آن واحد وهذا ليس إلا الكمال اللامتناهي .

وثانيها :

أن معرفتي مهما ارتقت في مراتب الكمال لا أستطيع أن أتصورها لا متناهية بالفعل لأنها لن تبلغ درجة ليس بعدها من زيادة .

وثالثها :

أن استمرار وجودي من لحظة إلى أخرى يحتاج إلى تعليل . فكوني موجوداً منذ لحظة إلى أخرى ليس سببا لكوني موجوداً الآن مالم تكن ثمة قوة تخلقني خلقا جديدا ، لو كنت خلقت نفسي في البدأة لوجب ان أخلقها من جديد في كل لحظة تمر بي ولكن المشاهد أن الانسان محكوم بحتميات القدر ، والذي يخلق نفسه يستطيع أن يحتفظ بديمومة هذا الخلق ، فهل ثمة من يدرأ الموت عن نفسه ؟!

ورابعها :

أن الحكم بأن الشيء لا يخلق نفسه بديهة عقلية .

الكمال من الأكمل :

ولا يمكن أن تكون فكرة الكامل اللامتناهي حاصلة من محيطي ومجتمعي ، لأن هذه الفكرة حاصلة من غريزة العقل لدي فان حصلت الفكرة من مجموع محسوساتي وتجاربي في محيط هذه الحياة وذلك المجتمع إلا أن محيطي لم يودع في تلك الغريزة غريزة التعقل ففرق بين هذا وذاك .

ووالداي فهما قطعا ليسا علة في حفظ وجودي أو خلقي لأنهما يفنيان ، وفي وجودهما لا يملكان ديمومة وجودي ، فكيف يستطيعان خلقي ولايستطيعان حفظ الخلق ؟!

إن موتى ليس بفعلهما فكذلك حياتى ، ولا يجوز لى أن أتوهم عللا كثيرة أخرى تعاونت على إيجادي وتلقيت من إحداهما فكرتي عن صفات الكمال ومن الأخرى فكرتي عن كمال آخر يتم من مجموع هذه الكمالات فكرة الكمال اللامتناهي التي أنسبها إلى الله ومعنى هذا أن جميع هذه الكمالات توجد حقيقة في جهات الكون ولكنها لا تتم في موجود واحد .

لا يجوز لى هذا التوهم لأن الكمال اللامتناهى من مقوماته الوحدة أو البساطة أو امتناع المفارقة .

الكمال اللامتناهى هو أن يوجد في موجود واحد فان تفرق في موجودات لم يكن كل موجود منها كاملا ، ففكرة الكمال اللامتناهى تنخرم إذا تصورنا أنها في موجودات متعددة .

قال أبو عبدالرحمن :

وهذا مفترق الطريق بين من يقولون باثنينية الوجود واجبه وممكنه ، وبين أهل وحدة الوجود ، وليس معنى هذا إنكار الأسباب والعلل وأن الشيء يحدث من عدة عوامل ، ولكن ما لا يصح قطعا : أن لا تقف كل العوامل عند لا متناه واحد ، وإيضاح هذا في برهان العلية الذي سنذكره مستقبلا إن أعانني الله وفسح في عمري وبالله أتأيد .

ولما نفينا أن يكون في العالم جهة واحدة فيها الكمال اللامتناهي وجب ضرورة أن يكون ذلك الموجود اللامتناهي موجودا في غير العالم يتميز عليه بكل صفات الكمال المطلقة اللامتناهية لأن الكمال لا ينتج إلا من أكمل .

إذن فالكوجيتو الديكارتية تمخضت عما يلي :

١ ـ أن ديكارت يفكر .

٢ ـ أن ديكارت موجود .

٣ ـ أن الله « الكامل اللامتناهي » موجود .

٤ ـ أن العقل البشري نور فطري فهو المصدر الأولوي من مصادر المعرفة ، ومعرفته يقينية لأنها مستمدة من الكامل اللامتناهي ، ومبنية على « صدوقية الله » كما في تعبير ديكارت ـ والله أعطانا العقل لندرك به الحقيقة ، فلابد أن تكون معرفته يقينية ، لأن الله لا يخدعنا ، لأنه الكامل اللامتناهي .

قال أبو عبدالرحمن : مصادر المعرفة التي يبحثها علم المنطق كثيرة ، إلا أن الخلاف في أولوية بعضها من بعض وكونه حكما على بقية المحصلات للعلم ، فالمصدر الأولى عند (المليين) كتابهم فان كان يهوديا فالتوراة ، وإن كان مسيحيا فالانجيل ، وإن كان مسلما فالقرآن والحديث وإن كان باطنياً فقول الامام المعصوم وهكذا .

والصوفيون يقدمون مصدر الالهام والكشف والأحلام والاشراقة ولهذا كثر عندهم التخريف .

والعقلانيون يقدمون معارف العقل حسب ضوابطه ، والماديون وأهل المنطق الوضعي يقدمون معارف الحس والمجربات ومحترفو الأدب يقدمون بيت الشاعر ! .. والحسبانيون وإن اختلفت تسمياتهم يهزأون بكل هذه المصادر .

قال أبو عبدالرحمن : والذي ندين الله به أن لكل مصدر وظيفته ، والعقل لا يحيل شيئا منها ، ولكنه قد يحيل بعض ماينسب لها من معارف تكون ادعاء كاذباً ، ونعتقد جازمين بأن العقل نور من الله غير محجور عليه الوصول إلى حقيقة إلا أن رقيه في درج الكمال رهن جوه الطبيعي والثقافي ورهن مكتسباته من الغرائز الفطرية والمعطيات الحسية والتجريبية وما أشبه ذلك .

ولهذا فاننا نقول العقل هو الحكم على المعارف النفسية التي تنبثق من المحسوسات والترقيات العلمية ، لأنه الذي يميز صحيحها وسقيمها ويكفـي أنـه من أهـم شروط التكليف ، بل كلها تعود إليه وخير معارف العقل مايستمده من غريزته الفطرية المتمثلة في احتياجه إلى الأكمل ايضا ، فما صدر عن الكمال المطلق من نصوص سمعية أيدتهـا

المعجزة الكونية والواقع التاريخي المتواتر ومعجزة القرآن المعنوية العظيمة ومعجزة الأمية في التشريع والحقائق القطعية التي يعجز عن تحصيلها تواضع البشر فكيف بأمي لم يتل كتابا ، ولم يخطه بيمينه ، ولم يتتلمذ على دكاترة ، ولم ينل مؤهله في جامعة ، ولم تكن له أسفار ، وما كان أعداؤه يتهمونه بكذب .. صلوات الله وسلامه عليه ؟!

قال أبو عبدالرحمن :

وإذا فمحصلات العلم بالترتيب الذي نقره ، وهي أن حقائق الشرع حكم على كل مصادر المعرفة ، شريطة أن يثبت تلقيها عن الشارع وأن تصح الدلالة وهي حقائق يقينية قطعية نهائية ، لأن العقل كما قلنا يدرك نقصه ويدرك حاجته إلى الأكمل ، وقد تأيد له بالمعجزات التي ذكرناها آنفا : أن هذه النصوص صادرة عن « **الكمال المطلق** » فهو مضطر إلى الاستسلام لحقائق الدين ، فان عنت له شبهة تشككه في شيء من حقائق الدين عاد إلى ضوابطه الأولى :

١ ـ نقصه .

٢ ـ إيمانه بالكامل اللامتناهي .

٣ ـ احتياجه إليه .

فكيف يدعي الكمال من كان ناقصا ؟ وكيف يلغي حقائق الشرع من يعلم انها من **الكامل اللامتناهي** ؟ وكيف يستقل عنه بالمعرفة من كان محتاجا إليه ؟

حقا إن العقل يناقض نفسه إن تناسى ضوابطه الأولى وإذن فليس النزاع في أن العقل محصل للعلم وإنما النزاع في أحكام ضوابط العقل وقوانين هدايته وفي غير هذا مجال التبسط .

قال أبو عبدالرحمن : ولا يأخذن عليَّ أحد تعبيري بالكمال عن حقيقة الألوهية .

قال أبو العباس ابن تيمية ـ طيب الله ثراه :

« وثبوت معنى الكمال قد دل عليه القرآن بعبارات متنوعة دالة على معان متضمنة لهذا المعنى فما في القرآن من إثبات الحمد له وتفصيل محامده وأن له المثل الأعلى وإثبات معاني اسمائه ونحو ذلك كله دال على هذا المعنى ، وقد ثبت لفظ الكامل فيما رواه ابن أبي طلحة عن ابن عباس في تفسير « قل هو الله أحد الله الصمد » : أن الصمد المستحق للكمال وهو السيد الذي كمل في سؤدده والشريف الذي قد كمل في شرفه .. إلخ .

البرهان الوجودى على المحك :

فكرة الكامل اللامتناهى قال بها « أنسلم » وانتقدها عليه « جونيلون » فى كتابه « الدفاع عن الأحمق » وكان أنسلم كثير التبكيت للأحمق ، ويعنى به الملحد .

وقال به « سنت انسله م » وانتقد عليه . وقال به الأسقف كنتربري « أنزيلم » وقد أعجب به كل من الدكتور عثمان أمين والأستاذ العقاد وانتقده الدكتور محمد البهى ، والشيخ مصطفى صبرى ، وقبلهما توماس الأكوينى فلم يعترف بصحته ، وكذلك التجريبيون من أمثال توماس هوبز وجاسندي وارنولد وغيرهم من اللاهوتيين ، إلا أن الذي تصدى لنقده هو عمانوئيل كانت واعتراضاتهم على هذا البرهان كما يلى :

١ ـ لا مشاحة فى تصور العقل للكامل اللامتناهى لأنه متناه غير كامل وتكثير الواحد بالقسمة العقلية امر مسلم به ولكن هذا التصور لايكفى فى اثبات وجوده وقول ديكارت ان تصور الكامل اللامتناهى يستحيل على فرض كونه غير موجود : مردود بما تقرر فى المنطق أنه لا حجر فى التصورات !

ألا ترى أن التصور فيه متسع للموجود والمعدوم ؟ وإذن فالوجود وجودان : وجود فى التصور ووجود فى الخارج أي الواقع ومعني هذا أن الذهن يتصور المعدوم موجودا فيكون موجودا فى الذهن معدوما في الواقع .

٢ ـ ما يثبته هذا البرهان الوجودي هو استحالة اعتقادنا أن الله غير موجود وأن وجود الله شيء لا ينفصل فى تفكيرنا عن اتصافه بالكمال ولكن البديهى : أن عدم قدرتنا على الاعتقاد فى عدم وجود الله : ليس سببا وجيها للاستدلال على وجود الله وأن عدم هذا الانفصال فى تفكيرنا لا يثبت أن هناك عدم انفصال فى الواقع !

٣ ـ غير مسلم لأهل الدليل الوجودي أن الوجود صفة كمال لأن كلمة موجود وهي تبدو كأنها محمول إلا أنها فى الحق ليست من المحمولات إن الوجود معناه وضع الذات ، قال كانت :

« إن تصور عشرة دولارات شيء ، والقول بأن لدينا عشرة دولارات فى محفظتنا شيء آخر ومن الناحية التصورية لا اختلاف بين الدولارات العشرة الموجودة والدولارات العشرة المتصورة والاختلاف الوحيد هو أن الأولى موجودة بينما الدولارات العشرة المتصورة التى تتصف بنفس الخصائص وبنفس صفات المال غير موجودة .

٤ ـ إثبات وجود الله يتوقف على كونه جامع كل كمال وإثبات جمعه كل كمال يتوقف على كونه موجودا فهذا دور ومصادرة على المطلوب لأن النتيجة هكذا : « الله موجود لأنه موجود » ! وفى قواعد المنطق « صدق القضية الموجبة مشروط بوجود موضوعها » .

٥ ـ ديكارت مخطىء فى تصوره « لامتناهيا » لأنه يمتنع على العقل تصور اللامتناهى .

قال أبو عبدالرحمن :

الايمان بوجود الله ووحدانيته وكماله فطرة ضرورية ، والايمان بالله يغني عن الأدلة المنطقية ولكننا نرى هذه الأدلة العقلية تفيد فى إقناع من تغيرت فطرته واعتورت عقله الشبه ، وما أكثر هذا الصنف اليوم ،والايمان بوجود الله هو معتقد من سلمت فطرته كما أنه معتقد العلماء البارزين فى التشريح والطب والنبات أما الالحاد وخاصة فى شرقنا العربى فهو مزلة الفقاقيع الذين تعالوا على الفطرة ، ولم يصلوا إلى مستوى العارفين بأسرار هذا الكون المكتشفين حقائقه من علماء الطبيعة ، فتساقطوا حيارى تائهين بسطحيتهم وتعاظمهم معا والايمان بوجود الله : تضمنه لنا لفتات القرآن الكريم الشرعية ، وإنما بدأت بالدليل الأونطولوجي وهو ـ على قوة مافيه من إقناع ـ من أضعف الأدلة لأصعد بعقول الشاكين من القوي فالأقوى .

ودليلي على ان الايمان دين العلماء تلك النصوص الكثيرة من كلمات هؤلاء المختصين فى شتى معارف الطبيعة يوجبون فيها الاعتقاد بإله خالق له الكمال المطلق . وهذا « يورى جاجارين » رائد الفضاء الأول يعلن هذه الحقيقة بشاهد عقله لا برؤية بصره لما سأله الملحدون : هل رأيت الله ؟!

والايمان بالله سندلل عليه فى مباحثنا الأولى بشتى الدلائل ، ثم نعقد مجالس لمناظرة من يعترفون بخالق غير الله كالمادة العمياء او المصادفة او الطبيعة ، وذلك فى أبحاثنا الأخيرة ولقد تعلمت من جدل شيخي أبي محمد « الانصاف » فأمتحن الأدلة التى يصح الاستدلال بها على معتقدي فلا أركن إلا إلى أصلبها وأقواها وأظهرها ، وسأحتفى بالاعتراض الجيد الواقعى وسأمتحنه أيضا حتى أعرف وجهه لأن المراد من طول الجدل غربلة الأدلة وأرجو الله أن يثقل بذلك موازيني إذا لقيته وأنا أفقر ما أكون إلى عفوه ورحمته . وحري بمن طلب الحقيقة أن لا يشوي سهمه !

وهذا البحث في إثبات وجود الله وإن طالت ذيوله ليس إلا مقدمة لما كتبه غيرنا وما سنكتبه نحن من مباحث في التشريع لا في العقيدة لأن المستعيضين بدين الله غيره لا يعترفون بأن الدين حق حتى نقيم عليهم الحجة بأن الله حق ولهذا قال بعض الملاحدة : إذا ثبت وجود الله سهل الايمان بكل شيء !

مناقشة الاعتراض الأول :

موجز هذا الاعتراض أن تصور الكامل اللامتناهي لا يلزم وقوعه ، لأن الذهن يتصور المعدوم موجودا ولا حجر في التصورات ، فمعنى هذا :

أن الكامل اللامتناهي أي الموجود بطبيعة الحال قد لايكون كاملا كمالا متناهيا موجودا إلا في الذهن ذهن ديكارت أو غيره ، ولا يلزم أن يكون موجودا في الواقع إلا بدليل آخر دليل غير مجرد هذا التصور !

فاتضح أن الدليل الانطولوجي لايفيد وحده إثبات وجود الله بل إن وجود الله اذا ثبت بدليل آخر فان هذا الدليل الوجودي يفيد في اثبات ان لله صفات الكمال الا اننا بصدد اثبات وجود الله لااثبات صفاته .

قال ابو عبدالرحمن : هذا اعتراض مستقيم ، ولسنا ننقده من ضعف في بنيته الا انه اعتراض على غير دعوي ديكارت اعني أن وجه الخطأ في هذا الاعتراض :

« شيء واحد هو سوء الفهم لدليل ديكارت » .

هذا الاعتراض يدفع فهمهم الذي فهموه من دليل ديكارت ولكنه لايقوى على دفع مافهمه ديكارت وابو عبدالرحمن معا من دليل ديكارت نفسه !

ان ديكارت وابا عبدالرحمن عرفا ان من طبيعة فكرهما النقص لأنهما يشكان ، ولأنهما يترقيان للكمال ويطلبانه ، فتيقنا ان هناك كمالا مطلقا لامتناهيا وليس هذا مجرد خيال ، ولكنه حكم واقعي مستمد من طبيعة العقل وتصوراته وقد قلنا : إن القسمة العقلية اي تكثير الواحد بحصر الاحتمالات من ظاهريات الفكر . ومثار الغلط عند « كانت » - بالاضافة الى سوء الفهم لهذا الدليل - شيء آخر هو « القياس مع الفارق » .

الا ترى ان « كانت » يقيس فكرة الكامل اللامتناهي في عقل ديكارت بمسألة الدنانير فقال :

اذا تصورت عشرة دنانير لم يلزم من ذلك ان تكون تلك العشرة موجودة فوجود الشيء المتصور غير محتوم .

وجوابي عن هذا :

ان وجود الشيء المتصور غير محتوم دعوى صحيحة ، ولكن نقول أيضا ماتحتم تصوره لابد ان يكون موجودا فعشرة الدنانير غير محتوم تصورها فوجودها ايضا غير محتوم اما الكمال المطلق فتصورنا له محتوم ، فان من امعن النظر في تدرجات الكمال في الظواهر الكونية لزمه حتما ان يتصور الكمال المطلق ، لان طلب العلة الكافية من قوانين العقل في بحثه عن حقيقة قال « لايبنتز » في « المونودولوجيا » التي عربها الدكتور جورج طعمه ص١٢١ « ان عمليات تعقلنا تقوم على مبدأين كبيرين مبدأ التناقض الذي بالاستناد اليه نحكم بالخطأ على ما احتوى تناقضا وبالصحة على ماهو مضاد او مناقض للخطأ ومبدأ العلة الكافية ، الذي بالاستناد اليه نعتبر ان اى امر واقع لايمكن أن يوجد او يتحقق بالفعل واية قضية لايمكن ان تكون صحيحة الا اذا كانت هناك علة كافية او جبت وجودها على هذا الشكل دون سواه ، مع انه في اكثر الاحيان لايمكننا مطلقا ان نعرف هذه العلل » اهـ

والعقل لما ادرك نقصه وترقى للكمال تيقن انه يستمد هذا الكمال من كمال مطلق فوضح الفرق بين المسألتين اللتين لم يفرق بينهما « كانت » .

وقد اجاب الاستاذ العقاد بجواب آخر ولكنه غير ناهض فقال : « نستطيع ان نتصور عشرة دنانير دون ان نسلتزم وجودها في الحقيقة ولكننا لانستطيع ان نتصور كمالا لامزيد عليه ثم نتصور في الوقت نفسه نقصا لامزيد عليه لانه معدوم » أ هـ .

قال ابوعبدالرحمن :

هذا وارد في غير محل النزاع ، لأن « كانت » وغيره من نقاد الانطولوجي لم يفصلوا بين « الكامل اللامتناهي » وبين « وجوده » في التصور ، فجائز ان نتصور كمالا « لامزيد عليه » بأن يكون موجودا ، وان لانتصور نقصا (لامزيد عليه) بأن يكون معدوما ولعل من الانسب ان احاور العقاد بلسان « عمانوئيل كانت » فاليكم ذلك الحوار :

قال العقاد :

لانستطيع ان نتصور كمالا لامزيد عليه ثم نتصوره في الوقت نفسه نقصا لامزيد عليه .

قال ابوعبدالرحمن :

معنى هذا اننا اذا تصورنا كمالا لامزيد عليه فلابد ان نتصوره موجودا لان المعدوم غير كامل .

فقال « كانت » :

نعم هذا صحيح ولكن لسنا في هذا ننازع ، بل نتفق معك على ان من تصور الكامل المطلق فلابد ان يتصوره موجودا ولكن اليقين ثم ان « الكمال » اللامتناهي والوجود ثابتان في التصور فان اردت ايها العقاد ان يكون اعتراضك في محل النزاع فقل : لانستطيع ان نتصور كمالا لامزيد عليه ثم لايكون موجودا في الواقع ، لاننا ننازع في الدلالة على الوجود في الواقع !

اما قولك : لانستطيع ان نتصور كمالا لامزيد عليه ثم نتصوره في الوقت نفسه نقصا لامزيد عليه لانه معدوم فغير وارد علينا لاننا لم نحجر عليك تصورك !!

قال ابوعبدالرحمن :

وقول « كانت » : لايلزم ثبوت اللامتناهى الكامل في الواقع بمجرد تصورنا له صحيح ومسلم به ونحن (وعود الضمير الى اصحاب الاونطولوجى) لم نقل ان ثبوت الكامل واقعا كان بمجرد تصورنا له بل كان بحتمية ذلك التصور فتصورنا للكمال المطلق اجباري والذي حتم تصوره هو ثبوته ووجوده ، وتصورنا لعشرة دنانير اختيارى .

وايضا : فليست فكرة الكامل اللامتناهي مجرد تصور ولامجرد حتمية التصور ، بل هي شهادة العقل ولمسه بعض الحقيقة فلما رأينا بعض الكمال عرفنا يقينا ان الكمال المطلق او كل الكمال موجود .

قال الاستاذ العقاد عن الدليل الوجودي الذي ادافع الآن عن صحته : « والبرهان في الواقع اقوى وامتن من ان ينال بمثل هذا الانتقاد « ويعني بهذا الانتقاد : انتقاد كانت . » .

قال أبوعبدالرحمن :

هذه الدعوى صحيحة ولكن العقاد رحمه الله لم يقم عليها البرهان القوى ولولا نقضي لاعتراض « كانت » لأصبح الدليل الوجودى بمجرد حجة العقاد متهافتا .

اما الشيخ مصطفى صبرى فلم يعجبنا رفضه هذا الدليل ولااعتراضه عليه ، وقد احكمنا الرد عليه في نقضنا لدليل « كانت » ، وعيب الشيخ مصطفى : انه اسير عبارات

المنطق الارسطى الصورى اما الذى يستخدم المنطق في جدله ولكنه يستعلي على قيوده فهو الذي لايخدعه التمويه .

ويدفع قولهم : بأن فكرة الكامل اللامتناهي مجرد تصور في الذهن : ان الكمال غير المطلق الذي عرفه ديكارت من نفسه يستلزم وجود كمال مطلق فهذا اللزوم العقلى هو في الحقيقة فكرة الكامل اللامتناهي ، لأن من قوانين العقل طلب العلة الكافية كما نقلنا عن « لايبتز » آنفا .

اما ان هذا الدليل يحتاج الى دليل « العلية » فهذا له مجال نقاش يأتي في حينه .

قال ابوعبدالرحمن :

وحجة « كانت » وغيره من نقاد الانطولوجي في قوله : لايلزم من وجود المتصور فى الذهن وجوده في الواقع : بديهة عقلية لفت اليها شيخ الاسلام ابن تيمية في رسالته القيمة « حقيقة مذهب الاتحاديين (ص ٦٢) من المسائل والرسائل التي جمعها محمد رشيد رضا وحققها فقال :

« الامور التي نعلمها نحن ونتصورها إمّا نافين لها او مثبتين لها في الخارج او مترددين ليس بمجرد تصورنا يكون لاعيانها ثبوت في الخارج عن علمنا واذهاننا كما نتصور جبل ياقوت وبحر زئبق وانسانا من ذهب وفرسا من حجر ، فثبوت الشيء في العلم والتقدير ليس هو ثبوته عينة في الخارج بل العالم يعلم بشيء ويتكلم به ويكتبه وليس لذاته في الخارج ثبوت ولا وجود أصلا » .

قال ابوعبدالرحمن :

وقد أبنا فيما سبق : ان الذى يستلزم وجود التصور : هو حتمية تصوره ، وهذه الحتمية متمثلة في طبيعة العقل الذى لايقف عند درجة قاصرة من درجات الكمال وهو يلمس الكمال غير المطلق فى هذا الوجود ، وسنزيد التدليل على هذا عند اثباتنا حقيقة الافكار الفطرية ونحن ايضا مضطرون للدفاع عن هذا الدليل الوجودي بنقاشنا فلسفة التجربيين الانجليز من امثال « لوك » و« باركلي » و« هيوم » و« جون استوارت مل » الذين كانت فلسفتهم رد فعل لقول العقلانيين ـ ديكارت وسبينوزا ولا يبنتز ـ بمدركات « قبلية » اي الافكار الفطرية فهم يردونها ويسمونها « بالباطل النير » لانها غير مستمدة من الخبرة الحسية .

قال ابو عبدالرحمن :

والذى نلزم به التجريبيين من البراهين يضيق عنه جلد الفى بعير ، كما اعتاد شيخنا ان يقول !

دفاع عن هذا المنهج :

وقبل ان امضي في رد الاعتراضات الاخرى وذكر كافة الدلائل العقلية المثبتة لوجود الله : احب ان ادفع عن نفسى قالة ربما لاتكون محمودة وهي ان الذي يبدأ بالادراكات النفسية من عقلية وحسية في الاستدلال على حقيقة الالوهية يخالف منهج السلف وهذا ماقرره عبقري الاسلام الكبير ابو العباس احمد بن تيمية ـ رحمه الله ـ فقال : « واما الطريقة الفلسفية الكلامية فانهم ابتدأوا بنفوسهم فجعلوها هي الاصل الذي يفرعون عليه والاساس الذي يبنون عليه ، فتكلموا في ادراكهم للعلم انه تارة يكون بالحس وتارة بالعقل وتارة بهما فمتكلمة الاسلام غرضهم في الغالب انما هو اثبات صانع العالم والصفات التي بها تثبت النبوة على طريقهم ثم اذا اثبتوا النبوة تلقوا منها السمعيات وهي الكتاب والسنة والاجماع وفروع ذلك ، ثم ذكر طرق الطبيعيين في اثباتهم واجب الوجود ابتداء من جهة ان الوجود لابد فيه من واجب ثم قال : وهذه الطرق فيها فساد كثير من جهة الوسائل والمقاصد فحاصلها بعد التعب الكثير والسلامة خير قليل ، فهي لحم جمل غث على رأس جبل وعر لاسهل فيرتقي ولاسمين فينتقل ، وهذه الطرق كثيرة المقدمات ينقطع السالكون فيها كثيرا قبل الوصول ومقدماتها في الغالب اما مشتبهة يقع النزاع فيها واما خفية لا يدركها الا الاذكياء ، وهؤلاء الفلاسفة لايتفق منهم اثنان على جميع مقدمات دليل الا نادرا فكل واحد له طريقة في الاستدلال » أ هـ .. (الفتاوى : جمع ابن قاسم ج ٢ ص ٢٠ ـ ٢٢) بتصرف واختصار .

وكان شيخ الاسلام قد قرر قبل ذلك وقبل ان يولد ديكارت بقرون (ان الايمان بالله فطرى ضرورى ، وذلك اشد رسوخا في النفس من مبدأ العلم الرياضى ، كقولنا ان الواحد نصف الاثنين) (الفتاوى ج ٢ ص ١٥ ـ ١٦) .

وما لاحظه شيخ الاسلام في الفلسفة القديمة لاحظناه في الفلسفة الحديثة فكل واحد من هؤلاء الفلاسفة له طريق خاصة في الاستدلال كديكارت وسينوزا ولايبنتز وكانت وباسكال وهيجل وشلينج وغيرهم وغيرهم لاتجدهم يتفقون على طريقة وكل المخالفين

لمنهج السلف من فلاسفة المسلمين ومتكلميهم في اضطراب وتفرق واختلاف كثير ، لاتجد الاتفاق في الاصول عند احد غير اهل السنة والجماعة .

ويتضح مما سبق : ان العيب فى الاعتناء بالادلة النظرية ينحصر فيما يلى :

١ ـ تقديم الادراكات النفسية على ضرورة الفطرة والواجب اتباع طريقة النبيين في الدعوة الى شهادة أن لا إله إلا الله بمقتضى الفطرة .

٢ ـ فساد المقاصد في طرق الفلاسفة فهي مزلة قدم وفيها تعب ، ثم على فرض السلامة فخيرها قليل .

٣ ـ فساد وسائلها لأن مقدماتها إما مشتبهة وإما خفية .

٤ ـ وطرقهم اتباع للظن لانه لايتفق منهم اثنان على طريق واحد .

قال ابوعبدالرحمن :

فمن لايعمل ويؤذيه ان يعمل الناس قد ينال منا بهذه الامور وانني مجيب بما يلي :

١ ـ أننى شديد الايمان بصحة الطريقة السلفية طريقة النبيين والتدليل على ذلك بأننى « مسلم » كاف .

٢ ـ سأعقد فصلا خاصا عن (دليل الفطرة) وانه يقينى لانه لايحتمل مرجوحا وسأعقد فصلا آخر فى تزييف دعوى مخالفى الطريق النبوية القائلين لايصح الايمان الا بعد شك ونظر .

٣ ـ لم يكن ايمانى بالله وملائكته وكتبه ورسله ـ ولله الحمد ـ موقوفا على هذه الادلة العقلية ، وظاهرة ذلك اننى أقرأ الدليل الالحادى على قوته فأعلم يقينا انه مموه فأكشف عن زيفه بمدد من الله ثم من ايمانى المسبق القائم على الفطرة والنصوص الشرعية .

٤ ـ ايمانى الفطرى انتج لى ان الباطل فيما عداه ، وانه يستحيل ان يخالفه نظر صحيح البتة فعمدت الى هذه البراهين العقلية انقدها وازنها بمحك الايمان الفطرى الضرورى فما صح الحقناه بدليل الفطرة ، وما كان خطأ اوضحناه وحررنا العقول من اسره فأية محظور ثم ؟!

٥ ـ سأضبط قوانين العقل بضوابطه المستمدة من طبيعته وواقعة المشهود حتى لايضل ويتبدد ويضيع هباء في اللامحدود .

٦ ـ ان طريق الدعوة الى الله يختلف باختلاف كل زمان وأهله فالاميون الذين دعاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الايمان بالله لم تتفتح اذهانهم الى الشبه الالحادية المجللة الافق اليوم في عصر العلم ، فاذا اتجهنا الى مقومات تلك الشبه ننقدها ونغربلها فانما نحاول رد الملحدين الى فطرتهم .

ونحن في كل ذلك نستمد من حقائق الدين ، وانما يخاف على من تصدى لهذا الامر وقد غطشت الشبه نور فطرته ووقف ايمانه على ما يصح له من نظر عقلي لم يضبطه بقيوده .

٧ ـ نحن المسلمين الفطريين اسعد بنظر العقل الصحيح من اولئك التائهين ، فلنسلطه على تقعيداتهم او مقدماتهم الخفية المشبوهة .

٨ ـ ان شنآننا على اليهود مثلا لايمنعنه من قول « لا إله إلا الله » لو قالوها هم . فكذلك طرق المتفلسفة لانرد ماكان من خير قليل اذا كانت طرقهم في جملتها فاسدة وكنا عليهم من الساخطين .



البرهان الفطري

« كل مولود يولد على الفطرة » حديث رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم جابر بن عبدالله وسمرة بن جندب وابن عباس والاسود بن سريع وابوهريرة رضي الله عنهم وانما صح من طريقه وتواتر عنه ورويت في معناه احاديث ودلت عليه النصوص من القرآن واختلفت انظار المليين والملاحدة والفلاسفة والعلماء والمشايخ والفقهاء والنظارة والمفسرين وشراح الحديث ودكاترة هذا الجيل ومؤهليه في استكناه حقيقة الفطرة وتعددت المذاهب في ذلك .

قال ابو عبدالرحمن :

والعجيب ان الدليل الفطرى من اقوى حجج الموحدين في التدليل على وجود الله وفي التدليل على علو الله وفي التدليل على قدرة الله وفي مسألة اطفال المشركين وفي بحث محاسن الاسلام ووسطيته ولكنه دليل لم يحرر ولم ينقح المفهوم ، وخطتنا هنا ان نخرج هذا الحديث ونبحث في صحة ثبوته ثم في تعدد الفاظه ثم في تخريج الاحاديث الواردة في معناه ثم في دلالة الآيات القرآنية الواردة بهذا المعنى ثم باستعراض الخلاف في ذلك ثم بتحقيق وتقرير مانختاره من تلك الاقاويل .

طرق هذا الحديث عن ابى هريرة :

رواه عنه : ابو سلمة بن عبدالرحمن وحميد بن عبدالرحمن وابو العلاء وهمام بن منبه وابو صالح والاعرج وسعيد بن المسيب وطاووس وعمارة مولى بني هاشم واليك تخريجها .

حديث ابى سلمة بن عبدالرحمن :

رواه عنه ابن شهاب الزهري ورواه عن الزهري الامام ابن ابي ذئب ويونس ورواه عن يونس عبدالله بن المبارك وابن وهب .

فأما رواية آدم عن ابن ابي ذئب عن الزهري فقال البخارى في صحيحه : حدثنا آدم حدثنا ابن ابي ذئب الزهري عن ابي سلمة بن عبدالرحمن عن ابى هريرة رضي الله عنه ـ قال قال النبي صلى الله عليه وسلم : « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه كمثل البهيمة تنتج البهيمة ». (فتح الباري ٣/٤٩١ ـ ٤٩٣م) .

واما رواية عبدالله بن المبارك عن يونس عن الزهري فقال البخارى : حدثنا عبدان اخبرنا عبدالله ـ هو ابن المبارك ـ اخبرنا يونس عن الزهري اخبر ابو سلمة بن عبدالرحمن ان ابا هريرة ـ رضي الله عنه ـ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ما من مولود الا يولد على الفطرة ..» الخ الا انه قال : « كما تنتج بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء » ثم يقول ابو هريرة ـ رضي ألله عنه :

فطرة الله التي فطر الناس عليها لاتبديل لخلق الله ذلك الدين القيم (فتح البارى ج ٣ ص ٤٦٥ رج ١٠ ص ١٢٠) واما رواية ابن وهب عن يونس عن الزهري فقال مسلم في صحيحه : حدثنى ابو الطاهر واحمد بن عيسى قالا حدثنا ابن وهب اخبرني يونس بن يزيد عن ابن شهاب : أن أبا سلمة بن عبدالرحمن أخبره ان ابا هريرة قال قال رسول الله ﷺ « ما من مولود إلا ويولد على الفطرة » ثم يقول :

اقرأوا فطرة الله التي فطر الناس عليها لاتبديل لخلق الله ذلك الدين القيم (صحيح مسلم ج ٨ ص ٥٣) .

حديث سعيد بن المسيب :

رواه عنه الزهري ورواه عن الزهري الزبيدى ومعمر فأما رواية الزبيدى عن الزهري فرواها عنه محمد بن حرب ورواها عن محمد بن حرب حاجب بن الوليد وكثير بن عبيد ، فاما رواية حاجب بن الوليد فقال مسلم : حدثنا حاجب بن الوليد حدثنا محمد بن حرب عن الزبيدى عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن ابي هريرة : انه كان يقول : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء ».

ثم يقول ابو هريرة : واقرأوا (إن شئتم) : فطرة الله التي فطر الناس عليها لاتبديل لخلق الله (صحيح مسلم ج ٨ ص ٥٢) .

وأما رواية معمر فرواها عنه عبدالرزاق وإسحاق بن راهويه وعبد بن حميد . فأما رواية اسحاق فقال ابن حبان في صحيحه : أخبرنا عبدالله بن محمد الازدى حدثنا اسحاق بن ابراهيم .

قال ابوعبدالرحمن : هو ابن راهويه ـ أنبأنا عبدالرزاق انبأنا معمر عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن ابي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه كما تنتجون ابلكم هذه هل تحسون فيها

من جدعاء » ثم يقول ابو هريرة : فأقرأوا ـ إن شئتم ـ فطرة الله التي فطر الناس عليها لاتبديل لخلق الله (صحيح ابن حبان ج ١ ص ١٣٠) .

واما رواية عبدالاعلى عن معمر وعبد بن حميد عن عبدالرزاق فقال مسلم : حدثنا ابو بكر بن ابي شيبةوعبد بن حميد . قال ابو بكر حدثنا عبد الاعلى وقال عبد بن حميد اخبرنا عبدالرزاق كلاهما ـ اي عبدالاعلى وعبدالرزاق ـ عن معمر عن الزهري بهذا الاسناد اي اسناد الزبيدى الآنف الذكر وقال :

كما تنتج البهيمة بهيمة ولم يذكر جمعاء (صحيح مسلم ج ٨ ص ٥٢ ـ ٥٣) .

حديث همام بن منبه :

رواه عنه معمر وعن معمر رواه عبدالرزاق ورواه عن عبدالرزاق محمد بن رافع وإسحاق بن راهويه .

فأما رواية محمد بن رافع فقال مسلم حدثنا محمد بن رافع حدثنا عبدالرزاق حدثنا معمر عن همام بن منبه قال : هذا ماحدثنا ابو هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر احاديث منها : وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من يولد يولد على هذه الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه كما تنتجون الابل فهل تجدون فيها جدعاء حتى تكونوا انتم تجدعونها » .

(صحيح مسلم ج ٨ ص ٥٣) .

وأما رواية إسحاق فقال البخارى : أخبرنا إسحاق بن إبراهيم أخبرنا عبدالرزاق أخبرنا معمر عن همام عن أبى هريرة قال قال رسول الله ﷺ : « مامن مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه كما تنتجون البهيمة هل تجدون فيها من جدعاء حتى تكونوا أنتم تجدعونها ».

(فتح البارى ج ١٤ ص ٢٩٥) .

حديث أبى صالح :

رواه عنه ابنه سهيل والأعمش ورواه عن الأعمش كل من جرير وأبى معاوية وعبدالعزيز بن ربيعة البنانى ووكيع ورواه أيضا شعبة وغيره كما قال الترمذى (تحفة الأحوذى ج ٦ ص ٣٤٦) .

فأما رواية جرير فقال مسلم حدثنا زهير بن حرب حدثنا جرير عن الأعمش عن أبى صالح عن أبى هريرة قال قال رسول الله ﷺ « مامن مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويشركانه » (صحيح مسلم ج ٨ ص ٥٣) .

وأما رواية أبى معاوية فقال مسلم حدثنا أبو بكر بن أبى شيبة حدثنا أبو معاوية عن الأعمش بهذا الاسناد أى إسناد جرير الآنف الذكر وفى روايته : إلا على هذه الملة حتى يبين عنه لسانه (صحيح مسلم ج ٨ ص ٥٣) .

ورواه عن أبى معاوية أيضا أبو كريب قال مسلم حدثنا أبو كريب حدثنا أبومعاوية حدثنا الأعمش .. الخ .. وفى روايته : ليس من مولود يولد إلا على هذه الفطرة حتى يعبر عنه لسانه (ج ٨ ص ٥٢ صحيح مسلم) .

ورواه عن أبى معاوية أيضا ابن نمير قال مسلم حدثنا ابن نمير حدثنا أبى عن الأعمش .. إلخ بلفظ : مامن مولود يولد الا وهو على الملة (ج ٨ ص ٥٣ صحيح مسلم) .

وأما رواية عبدالعزيز بن ربيعة البنانى فقال الترمذى : حدثنا محمد بن يحيى القطعى أخبرنا عبدالعزيز بن ربيعة البنانى أخبرنا الأعمش عن أبى صالح عن أبى هريرة : قال : قال رسول الله ﷺ: « كل مولود يولد على الملة فأبواه يهودانه وينصرانه ويشركانه » (تحفة الأحوذى ج ٦ ص ٣٤٤ ـ ٣٤٥) .

وأما رواية سهيل بن أبى صالح فقال ابن حبان فى صحيحه : أخبرنا عمربن محمد الهمدانى حدثنا محمد بن إسماعيل البخارى حدثنا يحيى بن بكير حدثنا الليث بن سعد عن يحيى بن سعيد عن سهيل بن أبى صالح عن أبيه عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ ـ قال : « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه » (صحيح ابن حبان ج ١ ص ١٢٩) .

وأما رواية وكيع فقال الترمذى حدثنا أبوكريب والحسين بن حريث قالا أخبرنا وكيع عن الأعمش عن أبى صالح عن أبى هريرة عن النبى ﷺ نحوه بمعناه وقال : يولد على الفطرة (تحفة الأحوذى ج ٦ ص ٣٤٦) .

قال أبوعبدالرحمن :

هو نحو رواية عبدالعزيز بن ربيعة الآنفة الذكر .

حديث أبى العلاء عن أبى هريرة :

وأما رواية أبى العلاء عن أبى هريرة فقال مسلم حدثنا قتيبة بن سعيد حدثنا عبدالعزيز ـ يعنى الدراوردى ـ عن العلاء عن أبيه عن أبى هريرة : أن رسول الله ﷺ قال : « كل إنسان تلده أمه على الفطرة وأبواه بعد يهودانه وينصرانه ويمجسانه فان كانا مسلمين فمسلم » كل إنسان تلده أمه يلكزه الشيطان فى حضنيه إلا مريم وابنها (صحيح مسلم ج ٨ ص ٥٤) .

وقال ابن قتيبة فى إصلاح الغلط : حدثنيه أحمد بن سعيد عن أبى عبيد ـ هو القاسم بن سلام ـ عن اسماعيل بن جعفر عن العلاء بن عبدالرحمن عن أبيه عن أبى هريرة .

(نقلا من الحاشية على هذا الحديث من كتاب (غريب الحديث) لأبى عبيد القاسم بن سلام ج ٢ ص ٢١) .

حديث الأعرج عن أبى هريرة :

قال أبوداود حدثنا القعنبى عن مالك عن أبى الزناد عن الأعرج عن أبى هريرة قال قال رسول الله ﷺ « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه كما تناتج الابل من بهيمة جمعاء هل تحس من جدعاء ».

(سنن أبى داود ج ٢ ص ٣١ وموطأ مالك عن منتقى الباجى ج ٢ ص ٣٣) .

فهذه رواية مالك عن أبى الزناد عن الأعرج ورواها خالد الواسطى عن عبدالرحمن بن اسحاق عن ابى الزناد عن الأعرج ورواها خالد الواسطى عن عبدالرحمن بن اسحاق عن أبى الزناد عن الأعرج ورواها جعفر بن ربيعة عن الأعرج إلى آخر الاسناد بلفظ : كل بنى آدم يولد على الفطرة . ذكر ذلك أبوعمر بن عبدالبر (فتح البارى ج ٣ ص ٤٩١) .

ورواها أحمد بن أبى بكر الزهرى عن مالك : قال ابن حبان أخبرنا عمر بن سعيد الطائى بمنبج أنبأنا أحمد بن أبى بكر الزهرى عن مالك عن أبى الزناد عن الأعرج عن أبى هريرة : أن رسول الله ﷺ قال : « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه كما تناتج الابل من بهيمة جمعاء هل تحس من جدعاء » (صحيح ابن حبان ج ١ ص ـ ١٣٣) .

حديث حميد بن عبدالرحمن :

أخرجه الذهلى فى الزهريات من طريق الأوزاعى عن الزهرى عن حميد عن أبى هريرة (فتح البارى ج ٣ ص ٤٩١) ورواه ابن حبان فى صحيحه .

قال : أخبرنا الحسين بن عبدالله بن يزيد القطان حدثنا موسى بن مروان الرقى حدثنا مبشر بن إسماعيل عن الأوزاعى عن الزهرى عن حميد بن عبدالرحمن عن أبى هريرة عن النبى ﷺ : قال : « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه » (صحيح ابن حبان ج ١ ص ٢٩٢) .

قال أحمد شاكر رحمه الله : إنه لم يجده فى غير صحيح ابن حبان وفى إشارة الحافظ ابن حجر الآنفة الذكر .

قال أبو عبدالرحمن :

هذا حديث أبى هريرة روى عنه متواترا عن جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب ثم إن هؤلاء الجماعة ثقات أثبات مأمونون ونورد بعد هذا شواهد عن غير أبى هريرة كما يلى :

حديث الأسود بن سريع :

رواه عنه الحسن البصرى ورواه عن الحسن : يونس بن عبيد والسري بن يحيى فأما رواية يونس بن عبيد فرواها عنه اسماعيل بن علية وهشيم ، قال الامام أحمد بن حنبل فى مسنده : حدثنا إسماعيل هو ابن علية حدثنا يونس هو ابن عبيد عن الحسن عن الأسود بن سريع قال رسول الله ﷺ « كل نسمة تولد على الفطرة حتى يعرب عنها لسانها فأبواها يهودانها أو ينصرنها » (تفسير ابن كثير ج ٢ ص ٤٣٢) ورواه النسائى فى كتاب (السير) عن زياد بن أيوب عن هشيم عن يونس بن عبيد عن الحسن البصرى قال : حدثنى الأسود بن سريع . إلخ (تفسير ابن كثير ج ٣ ص ٢٦١ وج ٢ ص ٤٣٢) .

وأما رواية السري بن يحيى فرواها الامام أبوجعفر بن جرير الطبرى قال : حدثنى يونس بن عبدالأعلى قال أخبرنا ابن وهب قال أخبرنى السري بن يحيى أن الحسن بن أبى الحسن حدثهم عن الأسود بن سريع من بنى سعد قال - ﷺ - « ألا إنها ليست نسمة تولد إلا ولدت على الفطرة فما تزال عليها حتى يبين عنها لسانها فأبواها يهودانها وينصرانها (تفسير ابن جرير ج ٩ ص ١١٢ - ١١٣) ورواه ابن مردويه فى تفسيره

بلفظ : ليست نسمة تولد إلا ولدت على الفطرة فماتزال عليها حتى يبين عنها لسانها (فتح البارى ج ٣ ص ٤٦٤) .

ورواه ابن حبان فى صحيحه قال : أخبرنا الفضل بن الحباب الجمحى حدثنا مسلم بن إبراهيم حدثنا السري بن يحيى أبو الهيثم وكان عاقلا حدثنا الحسن عن الأسود بن سريع بلفظ : مامن مولود يولد إلا على فطرة الاسلام حتى يعرب فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه (صحيح ابن حيان ج ١ ص ١٣١ - ١٣٢) .

قال ابو عبدالرحمن : وقد وهم الشيخ ابن حمزة الحسينى فى كتابه « البيان والتعريف فى أسباب ورود الحديث » (ج ٢ ص ١٤٧) حيث عزاه إلى سنن الدارمى باللفظ الآنف الذكر وقال : الأسود بن سويد وهو تحريف ، إنما هو الأسود بن سريع التميمي السعدى .

قال أبوعبدالرحمن : وقد راجعنا سنن الدرامى (ج ٢ ص ٢٢٣) فما وجدناه روى غير نهى النبى ﷺ - عن قتل الذرية .

حديث سمرة بن جندب :

رواه البزار .. قال رسول الله ﷺ « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه » (مجمع الزوائد ج ٧ ص ٢١٨) ..

ورواه البرقانى فى مستخرجه من حديث عوف الأعرابى عن أبى رجاء العطاردى عن سمرة عن النبى ﷺ - كل مولد يولد على الفطرة (طريق الهجرتين لابن القيم ص ٥١٣) .

حديث ابن عباس :

رواه البزار بلفظ : أن النبى ﷺ - قال : « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه » (مجمع الزوائد ج ٧ ص ٢١٨) .

حديث جابر بن عبدالله :

قال الامام أحمد : حدثنا هاشم أبوجعفر عن الربيع بن أنس عن الحسن عن جابر بن عبدالله : قال : قال رسول الله ﷺ - : « كل مولود يولد على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه فاذا عبر عنه لسانه إما شاكرا وإما كفورا » (تفسير ابن كثير ج ٢ ص ٤٣٢) .

تحقيق الألفاظ :

قال أبوعبدالرحمن :

حديث كل مولود يولد على الفطرة الذى رواه أبو هريرة وجابر والأسود وسمرة وابن عباس تعددت ألفاظه كما مر بنا آنفا واختلفت صيغه زيادة ونقصا ولذا فلابد من البحث فى أسباب تعدد اللفظ أولا وحكمه ثانيا وأى حكم يصح على هذا الحديث ثالثا .

فأما تعدد اللفظ والصيغ فلها أسباب منها أن ينطق الرسول ﷺ بالحديث أكثر من مرة فى أكثر من مجلس ، وربما كرر اللفظ فى المجلس الواحد ثلاث مرات فيلزم الأخذ بكل ألفاظه إن كررها مختلفة ولقد استدل شيخنا أبومحمد ابن حزم بحديث البخارى عن أنس عن النبى ﷺ أنه كان إذا تكلم بالكلمة أعادها ثلاثا حتى تفهم عنه (المحلى ج ٩ ص ٥٦٧) .

قال أبوعبدالرحمن :

إلا أنه ليس فى هذا الحديث مايؤيد تغايُر ألفاظه فى المجلس الواحد أما تغايرها فى مجالس متعددة فلا إشكال فيه لأنه ﷺ ـ يتخول أصحابه بالموعظة ويشرع لهم فى المناسبات والطوارىء ويلح على أوامره ونواهيه بين الفينة والفينة غير متقيد بلفظه السابق والأمة غير متعبدة بلفظ الحديث ، وقد يكون سبب اختلاف اللفظ أن كل راو يحدث بما سمعه من الرسول ﷺ وقد ينسى النص فيعبر بأى لفظ يدل عليه ، وقد يدرج فى لفظه ﷺ تفسير الراوى فيظن أنه نص عنه .

وإذا تغايرت ألفاظ الحديث فله حكمان :

حكم يتعلق بالراوى فيجب عليه عند التحمل أن ينتبه إلى النص ليؤديه كما سمعه وعند الأداء إن حفظ النص قاله وإلا أداه بمعناه ولمح إلى ذلك إما بقوله : أو كما قال أو قال مامعناه أو ماأشبه ذلك ، وبعضهم نهى عن التبليغ بالمعنى ونسى أن الحديث واجب التبليغ بالنص فان لم يتيسر فبالمعنى والمؤمن إنما يكلف طاقته والرسول ﷺ يقول : « إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه مااستطعتم » وعلى أى حال فحكم رواية الحديث بالمعنى هنا تحملا وأداء ليس وراءه ثمرة اليوم لأن تدوين السنة قد تم وفائدة الحكم أو عائدته للراوى وحده .. أما الحكم الثانى وهو المهم فيعود الى قبول ماروى بالمعنى وفى هذا تفصيل :

فان كانت هذه الألفاظ متغايرة لاتأتلف على معنى واحد أى كل لفظ يحيل معنى اللفظ الآخر ولم يثبت أن الرسول ﷺ قالها فى أوقات متفاوتة فهذا هو الحديث المضطرب

وهو مردود لأنه اضطراب يدل على عدم ضبطه وحفظه وللترجيح وجوه لايتسع المجال لذكرها ، أما الألفاظ التى لاتحيل المعنى فلايضر تفاوتها وأما الاضافات والزيادات فتقبل إن كانت من ثقة ، وقد يوجد عوامل تجعلها شاذة وإن كان راويها ثقة .

قال أبوعبدالرحمن :

واختلاف الصيغ والألفاظ فى هذا الحديث لم تضره بحمد الله لأنها إما تصرفات لاتحيل المعنى كرواية كل مولود ، ومامن مولود ، ومامن نسمة ، وكل انسان .. إلخ . وإما ألفاظ تحيل المعنى كرواية « على الملة » ورواية « على الفطرة » إلا أن المحفوظ الراجح بين .

رواية على الملة غير محفوظة :

قال أبوعبدالرحمن :

لفظة : (على هذه الملة) غير محفوظة من كلام النبى ﷺ ، بل المحفوظ (على الفطرة) وإنما عبر الراوى بلفظ « على الملة » لأنه فسر الفطرة بالملة فروى اللفظ بتفسيره ، وصاحب هذا الوهم : إما أبوصالح ذكوان وإما الأعمش ـ رحمه الله ، لأنه لم يرو بهذا اللفظ من غير طريقهما ودليلى على أن الوهم منهما أمران :

أولهما : أنهما اضطربا فى هذا الحديث فرواه عنهما جرير ووكيع بلفظ الفطرة ورواه أبومعاوية مرة بلفظ الفطرة ومرة بلفظ الملة ورواه عبدالعزيز بن ربيعة بلفظ الملة .

وثانيهما : أنهما خالفا رواية من هو أحفظ منهما فأين أبوسلمة وسعيد وهمام وطاوس من أبى صالح ؟!!!! .

وأيضا فالأحاديث عن الأسود وجابر وابن عباس وسمرة موافقة حديث أبى هريرة الذى رواه عنه الحفاظ ولم يخالفهم إلا أبوصالح فى رواية اضطرب فيها .

قال أبو عبدالرحمن :

وإن من يفسر الفطرة بالاسلام لايقبل منه الاستدلال بأن الحديث ورد بلفظ « الملة » لأن هذا اللفظ غير ثابت عنه ﷺ .

قال أبوعبدالرحمن :

ولعل قائلا يقول : إن لم تحفظ لفظة « على الملة » فلفظة « فطرة الاسلام » محفوظة وفطرة الاسلام فى معنى الملة ، وتلك وردت فى حديث الأسود بن سريع كما فى رواية ابن

حبان في صحيحه من طريق أبي الهيثم السري بن عمار عن الحسن عن الأسود بلفظ : مامن مولود يولد إلا على فطرة الاسلام .

قال أبو عبدالرحمن : رأينا أن لفظة فطرة الاسلام غير محفوظة أيضا لأمور :

١ ـ أنه روى عن الأسود بن سريع بلفظ « الفطرة » بأسانيد أصح ، وهى عند الامام أحمد من طريق يونس بن عبيد وعند أبى جعفر الطبرى من طريق ابن وهب عن السري بن يحيى : بلفظ « الفطرة » أيضا ، فصح ان الوهم من قبل مسلم بن إبراهيم .

٢ ـ أن رواية الفطرة توافق كافة الطرق عن أبى هريرة رضى الله عنه برواية الثقات الأثبات وأسانيدها أقوى من الاسناد الذى فيه السري وأكثر تواترا .

٣ ـ أن مدار الحديث على الحسن البصرى يرويه عن الأسود وفى سماعه منه خلاف إلا أنه على ثبوت سماعه لايترجح على رواية أبى سلمة بن عبدالرحمن وسعيد بن المسيب وهمام والأعرج وحميد وهم مجتمعون وإنما يقبل قول الثقة فيما يزيده من معنى لايغير من المعنى المتفق عليه .

زيادة العلاء غير مقبولة :

وفى رواية العلاء بن عبدالرحمن زيادة هذه الجملة :

« فان كانا مسلمين فمسلم كل إنسان تلده أمه يلكزه الشيطان فى حضنيه إلا مريم وابنها » .

قال أبوعبدالرحمن :

هذه الرواية من الشواهد التى يتابع بها مسلم الصحيح من حديثه ، وراويها المتفرد بها : « العلاء بن عبدالرحمن بن يعقول المدنى « صاحب مناكير » . قال ابوحاتم الرازى : انكر من حديثه أشياء . أ هـ . وقد جرحه الأئمة : عثمان بن سعيد الدارمى ويحيى بن معين وابن عدي .

قال أبوعبدالرحمن : وغاية أمره أنه صالح الحديث إذا لم يخالف من هو أوثق منه .

ويشهد على نكارة هذه الزيادة أنها رواية لحديث أبى هريرة رضى الله عنه ـ بغير المعنى واللفظ الذى أثبته كل من روى عن أبى هريرة وهم فى حدود العشرة من الأئمة الحفاظ ، كما لم ترد فى رواية غير أبى هريرة من الصحابة الذين رووا هذا الحديث فصح أن هذه الزيادة باطلة .

الزيادة فى حديث جابر غير مقبولة أيضا :

فى حديث جابر رضى الله عنه « حتى يعرب عنه لسانه فاذا عبر عنه لسانه إما شاكرا وإما كفورا » ويؤيد هذه الزيادة روايات الأسود بن سريع : حتى يعرب عنها لسانها حتى يبين حتى يعرب .

قال أبوعبدالرحمن :

تلك الزيادات غير مقبولات ، لأن حديث جابر من طريق أبى جعفر عيسى بن أبى عيسى ماهان الرازى ، وفى توثيقه خلاف

قال أبوعبدالرحمن : يرفع الخلاف ويقوى عدم الوثوق به أمور :

أولها : أن الجرح مقدم على التعديل لأن من يعرف حجة على من لايعرف .

وثانيها : أن فى رواياته مناكير كثيرة .

وثالثها : أنه خالف هنا الأئمة المشاهير وجاء بما لم يأتوا به .

ثم إن حديث جابر والأسود مدارهما على الحسن وفى سماعه من الأسود خلاف ، وعلى ثبوت سماعه فلانترك رواية أولئك الأئمة إلى رواية الحسن رضى الله عنه وهو واحد ثم لايدرى هل سمعه وأتقنه أم كان مدلسا ؟

زيادات محفوظة :

أما لفظة ـ أو يمجسانه ـ ولفظة ـ كما تنتج البهيمة جمعاء هل تحسون فيهـا من جدعاء ـ ومافى معناها من عبارات فهى قطعية الثبوت عن رسول الله ﷺ لأنها زيادات حفظها كثيرون من الأئمة كما مر فى طرق هذا الحديث فصار بعضهم يقتصر على لفظ وبعضهم يورده كاملا وأكثر مايكون الاقتصار على بعض متن الحديث حينما يسوقه الراوى مستشهدا فيورد محل الشاهد من المتن كله .

وأما الاستشهاد بآية فطرة الله التى فطر الناس عليها فمن فعل أبى هريرة رضى الله عنه لم يرفع إلى النبى ﷺ ، وقد صح ذلك فى بعض طرق الحديث .

حديث الزهري غير مضطرب :

قد يظن أن الزهري مضطرب فتارة يرويه عن أبي سلمة وتارة يرويه عن سعيد بن المسيب ولهذا لم يرو البخاري غير طريق أبي سلمة . قال ابن حجر : وصنيع البخارى يقتضى ترجيح طريق أبى سلمة وصنيع مسلم يقتضى تصحيح القولين عن الزهري وبذلك

جزم الذهلي (فتح الباري ج ٣ ص ٤٩١) .

قال أبو عبد الرحمن :

ومما يرجح صحة ما ذهب إليه مسلم والذهلي : أن الحديث متواتر عن أبي هريرة وتلاميذه معاصرون للزهري . قال البخاري حدثنا أبو اليمان أخبرنا شعيب ، قال ابن شهاب : يصلي على كل مولود متوفى وإن كان لغية من أجل أنه ولد على فطرة الاسلام إلى أن قال (القائل ابن شهاب) فإن أبا هريرة رضى الله عنه كان يحدث قال النبى ﷺ : « ما من مولود إلا يولد على الفطرة » (فتح الباري ج ٣ ص ٤٦٤) .

قال أبو عبد الرحمن :

ولم نذكر هذه الطريق فى الروايات السابقة لأنها منقطعة وهذه الرواية المنقطعة تفيدنا أمرين :

اولهما : أن لفظة « فطرة الاسلام » من كلام الزهري وليست من كلام الرسول ﷺ لأنه لما أسند الحديث فى هذه الرواية وفى الروايات الأخرى الموصولة : قال : الفطرة ، ولم يقل : فطرة الاسلام .

وثانيهما : أن الزهري روى حديث أبي هريرة عن أكثر من واحد لأنه قال : فإن أبا هريرة رضي الله عنه كان يحدث وهذا يشي بأن الخبر مستفيض عنه ، وهذا ما ثبت فعلا بالأسانيد الآنفة الذكر عن سعيد وأبي سلمة وأبى صالح والأعرج وطاووس وغيره .

قطعية هذا الخبر :

قد يقال : هذا الخبر لم يصح إلا من طريق ابى هريرة فهو خبر واحد ، ثم هو عن أبى هريرة .

قال أبو عبد الرحمن :

وهذا سيقوله تلامذة المعتزلة وجولد تسهير وأبو رية وعبد الحسين والقصيمي ومتعالم كان يحرر بمجلة العربى ، فأما أنه خبر آحاد فليست الأحادية بمجردها قادحة ما لم تكن ثمة آفات تصاحبها ، فإذا كان ثقة عن ثقة فالأخذ به واجب عقلا وشرعا . أما عقلا : فلأن أصل الثقة أنه صادق . واليقين يتبع الأصل فإن رددناه لاحتمال أنه كاذب ونحن نعرف أنه صدوق أو لاحتمال أنه واهم ونحن نعلم أنه حافظ كان هذا تغليبا للمرجوح وحكما له على الراجح وهذا لا يستقيم فى بنية العقول .

ثم ان الأخذ بالمرجوح تفريط والمعقول أن نحتاط فى الاحتفاظ بالنص لأننا مكلفون به حتى يقوم دليل بطلانه فيكون لنا العذر ، ولا يستحيل عقلا أن يروى الحديث واحد ولا ترويه جماهير الصحابة وأكابرهم لاحتمال أنه روى عنهم ولكنه لم يبلغنا إلا من طريق هذا الواحد ودل على ذلك الواقع المشهود ، لأنه يحصل أن يسمع الجمهور من الناس الخبر أي خبر فلا ينقله إلا واحد أو اثنان .

ثم إن رد خبر الواحد يترتب عليه محال ، وهو أن غالب السنة روي آحاداً وتلقته جماهير الأمة بالقبول ولو كان لا يثبت إلا المتواتر لما كان يصح لنا من السنة شيء ومعنى هذا : أن الله لم يحفظ دينه ، وأن الرسول ﷺ ضاع تبليغه ، وهذا حكم تحيله قواعد الشرع ونصوصه ففى القرآن أن الرسول ﷺ خاتم النبيين والرسول إلى الناس كافة فكيف تنقطع الرسالة من جانب ويضيع الشرع من جانب آخر ؟ هذا محال شرعا .

أما القرآن فلا يستغنى عن السنة ولا يفهم بغيرها ولا يفى دونها ، وهذا مجاله فى مناظرة القرآنيين . أما وجهه شرعاً فلأنه لم يرد من الشارع النهي عن الأخذ بخبر الواحد فكيف ينكر نفاة خبر الآحاد ما لا ينكره الشرع ؟! وإذ لم يرد بالنهى عن الأخذ به شرع فإما أن يكون الشرع أجاز الأخذ به أو سكت ؟!

فإذا كان أجاز الأخذ به ، فهذا واضح ، وهو ما نعتقده ، ومن أراد أمثلة لما ورد به الشرع من الأخذ بخبر الواحد فليراجع ما كتبه الشافعى فى الأم وابن حزم فى الاحكام وابن قيم الجوزية فى الصواعق والشيخ ابن راشد فى رسالة مستقلة وغيرهم كثيرون من جهابذة الأصوليين .

قال ابو عبد الرحمن :

سنتنزل فى الاستدلال ، ونقول هبوه لم يرد بالأخذ به شرع ، وأنتم لم تثبتوا أنه نهى عنه ، فلابد أنه سكت عنه إذ لا احتمال غير هذا ، فنبحث الحكم من جهة النظر فنقول : إن الآحادية لمجردها ليست علة إيجابا ولا سلبا فلنقوم الخبر بمقومات غير كونه خبر آحاد لنشترط للواحد الثقة والعدالة وألا يشذ عن رواية الثقات فإن قيل : قد يكذب الثقة الصدوق فالاحتياط فى رد خبره فالجواب : أننا مكلفون بالشرع أمراً ونهيا فالاحتياط أن لا يضيع منا النص ، فإذا جاءنا خبر الواحد نظرنا : فإن كان كذوبا أو سيىء الحفظ أو مخالفا للثقات احتطنا برد خبره لأن البطلان راجح فى جانبه وإن كان صدوقا ثقة لم

يخالف الثقات أو نصوصا قطعية الثبوت كان الحق راجحا فى جانبه فالاحتياط فى الأخذ بالراجح لا المرجوح ، وإن قال واغش كالقصيمى : الصدق والعدالة لا يقاسان بالسنتيمتر ألزمناه بما يضيق به جلده .

قال أبو عبد الرحمن :

فنقول له : إن كانت العدالة لا تعرف لأنها لا تقاس بالسنتيمتر فبأى شىء يرشح - بالبناء للمجهول - النواب والممثلون ورؤساء الدول ؟! وبأى شىء يفرق بين الصدوق والكذوب ؟ بل بأي مقاس يرشح القصيمي من يخطب بنته أو أخته إن لم تكن العدالة معروفة ؟ وهل الله سبحانه يكلفنا ما لم نقدر عليه إذ يقول : « وأشهدوا ذوى عدل منكم »؟ بل هل ضل أهل اللغة ، بل أهل كل اللغات فى الآماد البعيدة إذ يضعون المضمون لألفاظ العدالة والثقة والصدق ؟!

إن هذه القولة شاهدة على أن القصيمى لا يفرق بين الحق والباطل .

قال أبو عبد الرحمن :

وخبر أبى هريرة رواه غيره ، وحتى لو لم يصح إلا عنه فإنه حق بلا مرية ، لأن أبا هريرة صحابى جليل صدوق ثبت مأمون لم يخالف خبر غيره من الصحابة ، وقد شهد له القرآن ونصوص صحيحة من السنة .

أما القدح فى أبى هريرة الذي تولى كبره محمود أبو رية وعبد الحسين شرف الدين فما أقاما دعواهما على سند موثوق وخالفا الموثوق من كتب الحديث والتراجم واجماع الامة على قبوله ، ويكفيك أن مراجعهما إما كتاب من كتب الأدب لا تعنى بالنقد الموثوق وتستطرف ما فيه تندر أو إغراب ولو على حساب الدين والقيم ، أو نقل عن شيعى أو معتزلى متعصب لبدعته ، وقد ناقشهما الدكتور محمد عجاج الخطيب ومشايخ أجلاء من أمثال الدكتور مصطفى السباعى والشيخ أحمد شاكر والعلامة سليمان الندوى ومحمد حمزة والمعلمي وغيرهم فكشفوا عن الكثير من سوء نيتهما وتخرصهما ومجازفتهما فى النقل وعدم الثقة بمراجعهما ولولا أنه بحث كفينا مؤنته وأنه يستبد بموضوعنا لتقصيناه والحق أبلج بحمد الله .

دلائل سمعية :

قال تعالى : « فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون » الروم/٣٠ .

وقال تعالى :

« وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون وكذلك نفصل الآيات ولعلهم يرجعون » الأعراف/١٧٢ـ١٧٤ . وثمة أحاديث عن النبى ﷺ فسرت بها هذه الآية .

وقال تعالى :

« قالت رسلهم أفى الله شك فاطر السموات والأرض (ابراهيم/١٠) فقوله تعالى أفى الله شك » يشي بفطرية هذه الحقيقة .

وفى صحيح مسلم عن عياض بن حمار قال : قال رسول الله ﷺ « يقول الله إنى خلقت عبادى حنفاء فجاءتهم الشياطين فأجتالتهم عن دينهم وحرمت عليهم ما احللت لهم ».

وقال تعالى : « وإذا مس الانسان الضر دعانا لجنبه أو قاعداً أو قائما فلما كشفنا عنه ضره مر كأن لم يدعنا إلى ضر مسه » يونس/١٢ .

وقال ﷺ :

« عشر من الفطرة .... » .

فهذه النصوص منها ما هو فى الفطرة ، ومنها ما هو تفسير للفطرة .

مفهوم الفطرية فى هذه النصوص :

قال أبو عبد الرحمن :

هذه نصوص قاطعة على أن الناس مفطورون على فطرة أولية استقام عليها من استقام وانحرف عنها من انحرف ولكن ما ليس قطعيا فى هذه النصوص هو مفهوم الفطرة لا وجودها فقد اختلفت أنظار العلماء على هذا النحو :

١ ـ الفطرة مقتضى المعارف الأولية البديهية :

فليس معنى الفطرة أن الانسان يولد عارفا بأن الدين حق وأن الله حق ، وإلا لخالفنا مدلول قوله تعالى : (والله أخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا) ولكنه حينا يستعمل عقله يجد أن لديه مبادىء أولية هى ما تسمى بالأفكار الفطرية أو أوائل العقول أو البديهيات ، قال شيخنا أبو محمد بن حزم : لا ذكر للطفل حين ولادته ولا تمييز إلا ما

لسائر الحيوان من الحس والحركة الارادية كمد رجليه وقبضهما وتألمه من البرد أو الجوع أو الضرب ومعرفته الالهامية كأخذه الثدي وتمييزه بطبعه أي فطرته من سائر الأعضاء يفهمه دون سائر اعضائه كما تأخذ الشجر رطوبات الأرض والماء لبقاء اجسامها ثم منها ما أدركته بحواسها الخمس كعلمه أن لكل مفعول فاعلا وأن الجزء أقل من الكل وأنه لا يجتمع ضدان (الفصل لابن حزم ج ١ ص ٥ ـ ٦) .

وحقيقة هذه البديهيات :

أ ـ أنه لا يدري أحد كيف وقع العلم بها .

ب ـ أنه لا يشك ذو تمييز صحيح فى أنها صحيحة لا امتراء فيها .

جـ ـ أنه لا يطلب عليها دليل ، لأن الاستدلال على الشيء لا يكون إلا فى زمان ولا بد ضرورة أن يعلم ذلك بأول العقل ، لأنه قد علم بضرورة العقل انه لا يكون شيء مما فى العالم إلا فى وقت وليس بين أول أوقات تمييز النفس فى هذا العالم وبين إدراكها لكل ما ذكر مهلة ألبتة لا دقيقة ولا جليلة .

(الفصل لابن حزم ج ١ ص ٦ ـ ٧) .

فوجود الله فطري لا لأنه اضطراري غير اكتسابى لا يعلم كيف وجد وإنما هو فطري لأنه حصل بدليل فطرى بديهى ووجود الله ثابت عقلا بدليل العلية ، فوجود الله معلوم بالفطرة لأن الصبى إذا وقعت اللطمة على وجهه يصيح ويقول من الذي ضربنى وما ذاك إلا شهادة فطرية بأن اللطمة لما حدثت بعد عدمها وجب أن يكون حدوثها لأجل فاعل فعلها ولأجل مختار أدخلها فى الوجود فلما شهدت الفطرة الأصلية بافتقار ذلك الحادث مع قلته وحقارته الى الفاعل فبأن تشهد بافتقار جميع حوادث العالم إلى الفاعل كان أولى . أ . هـ (تفسير الرازى ج ١٩ ص ٩٢) .

ووجود الله ثابت عقلا من فكرة الكمال المطلق واللاتناهى فوجود الله فطرى ، لأن العقل فى فطرته لا يقف عند مرتبة قاصرة من مراتب الكمال .

قال أبو عبد الرحمن :

فمن فسر الفطرة بأنها مقتضى المعارف الأولية يقول : إن معرفة الله فطرية لأنها ثابته بالبديهيات وهذه تسمى بالمبادىء الفطرية فى عرف العقلانية الحديثة التى تزعمها ديكارت وسبينوزا ولا يبنتز ومالبرانش .

طبيعة هذه المبادىء :

الأفكار الفطرية كما يرى ديكارت غريزة ليست مستفادة من الحواس وإنما مرجعها إلى قوة الفكر ، فهى أحوال ذهنية موجودة فى النفس قبل أي تجربة (تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ٦٩) وهى صادقة فى نتائجها لأنها متميزة وواضحة ولأنها مبنية على صدوقية الله كما يقول ديكارت .

والبدهية هى أول معارف العقل والبديهة من كل شيء أوله وفى صفته ﷺ من رآه بديهة هابه أى مفاجأة وقول الطرماح بن حكيم .

وأجوبـة كالراعبيـة وخزهـا يبادهها شيـخ العراقـين أمردا

وبهذا تعرف أن مادة ـ ب ـ د ـ هـ ـ أصل فى أول كل شيء ويدخل فى ذلك المفاجآت وما يقوله الانسان من غير روية ، وإن الأفكار التى يسمونها المبادىء الفطرية هى أول معارف العقل ولذا سميت بديهية ، ولها عند العقلانين هذه الأحكام :

١ ـ أنها تلقائية لدنية غير مكتسبة .

٢ ـ أنه لا يدرى أحد كيف وقع العلم بها .

٣ ـ أنها سابقة خبرة النفس وتجاربها ولذا ففى معارف العقل ما يستقل عن خبرة الحس

٤ ـ أن ما ثبت بها يقينى قطعى بديهى ولا يشك فيها إلا متحامق .

حجية هذه المبادىء :

تستند هذه المبادىء فى حجيتها إلى أنه مجمع عليها وأنها توقع علما ضروريا وأنه لا يستقيم منهج عقلى مع إنكارها ألبتة . وأنه يثبت بها من الماورائيات ما لم يخضع لمختبر التجربة الحسية بعد ، وهى بعد هذا كله قوانين تعصم الذهن من الخطأ .

وأيضا فالمعرفة تستحيل اذا وكلت الى الادراك الحسى وحده لأن الادراك الحسى والتجربة انما يخبراننا بما يتعلق بحالة واحدة من احوال الشيء ولا يستطيعان ان يتناولا كل الأحوال وان ما يظهر للعقل بواسطة الحواس إنما هو مظهر الأشياء الخارجي الخداع لا ماهيتها الحقة التى لا تحس (مبادىء الفلسفة ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨) .

قال أبو عبد الرحمن :

وعلى ضوء هذه المبادىء فإن العلم العقلى يميل الى العموم والضرورة وبالتأمل العقلى الخالص أثبتوا حقائق ما ورائية نازع فيها التجريبيون وسموها خرافة الميتافيزيقا .

المبادىء الفطرية وقوانين العقل :

إن هذه المبادىء مكنوزة فى عقولنا لا تستند الى حس ولا الى تجربة ولكنها ترجع إلى مبدأين رئيسيين :

أولهما : التناقض ومبدأ التناوب

وثانيهما : مبدأ السببية ومنه مبدأ العلية .

قال أبو عبد الرحمن :

ومن الأفكار الفطرية التى تقوم على اللزوم العقلى فكرة الكامل اللامتناهى وهى تأمل عقلى خالص وليست انطباعا من محسوس كامل لا متناه !

وقد حصر أرسطو هذه المبادىء فى ثلاثة قوانين وهى :

١ ـ قانون الذاتية ، وهو : أن كل شىء هو نفسه ، ويسمى قانون الهوية أو قانون الهوهو .

٢ ـ قانون عدم الجمع بين النقيضين فى شىء واحد فى آن واحد ، وهو قانون الوسط الممنوع .

٣ ـ قانون عدم ارتفاع النقيضين ، وهو أن الشىء : إما أن يكون وإما أن لا يكون ويسمى بمبدأ الثالث المرفوع .

وبتأمل عقلى خالص تحكمه هذه القوانين نتيقن معارف لم تستند الى خبرتنا الشخصية ، ومرت عصور يعد فيها منكرها من البله وممن ليست لهم عقول .

وقد حدث الخروج على هذه القوانين فى علم الكلام كمسألة الأحوال عند الأشعرية ولكنها مخالفات لم تقم على العلم ، بل الاجماع على انها من الحمق الذى لا خفاء به ولكن الحملة العلمية على هذه المبادىء جاءت من قبل الفلاسفة التجريبيين الانجليز واشتط النزاع الفلسفى فى هذه المسائل :

١ ـ عدم التسليم بأن هذه المبادىء فطرية بل هى مكتسبة .

٢ ـ عدم التسليم بأن هناك عقلا خالصا مجردا لا يستمد معارفه من الحس والتجربة

٣ ـ ما يسميه العقلانيون بالمبادىء الفطرية أو قوانين الفكر إنما هو نتيجة خبرة وتجربة ولكنها عممت فى كل ما لا يحس ، ولهذا فاليقين فى المعرفة الحسية البحته ومن هنا جاءت فكرة : خرافة الميتافيزيقا .

١ ـ الدليل الفطرى

فى مامضى من كلامنا على حديث : « كل مولود يولد على الفطرة » خرجنا الحديث ونفينا عن متنه ما ليس منه من تصرفات الرواة وأبطلنا المشاغب التى يشوش بها منكرو حجية السنة ، واستعرضنا مفهوم الفطرية من النصوص وغيرها لدى العلماء والفلاسفة والفقهاء ، فكان أول تلك المفاهيم : فهم من يرى أن الفطرية هى مقتضى المعارف الأولية البديهية وقد بحثنا بعض النقاط فى هذه المسألة .

قال أبو عبد الرحمن :

وبدا لى أن تكون هذه المسألة آخر ما نبحثه من الآراء لأنها مسألة فلسفية بحتة يجب ان يسبقها التحقيق فى الاحاديث والآثار والنصوص الشرعية ، وقبل مناقشة آراء العلماء فى الفطرة أحب أن أستدرك هاتين الملاحظتين :

١ ـ ذكرت حديث « كل انسان تلده أمه يلكزه الشيطان فى حضنيه الا مريم وابنها » قلت : أنه زيادة غير مقبولة لأن المتفرد بها العلاء بن عبد الرحمن وقد خالف جمهرة الحفاظ الذين رووا الحديث عن أبى هريرة .

قال أبو عبد الرحمن :

ولا يتوهمن متوهم أننى أرد هذه الزيادة لعدم ثبوتها فقد رواها البخارى فى صحيحه وأحمد عن أبى هريرة فى عدة مواضع من مسنده بأسانيد صحيحة ولكنه حديث مستقل لم يضفه الى حديث « كل مولود يولد على الفطرة » غير العلاء وفى اضافته يكون الاضطراب فى المتن الذى يرد به الحديث ، فمحصل رأينا أنها حديثان مستقلان وكلاهما صحيح .

٢ ـ ذكر الشيخ محمد المنبجى فى مختصر رسالة الفطرة لابن تيمية :

أن الترمذى روى عن أنس : قال رسول الله ﷺ : « كل مولود يولد من ولد كافر أو مسلم يولد على فطرة الاسلام ولكن الشياطين أتتهم فاجتالتهم عن دينهم فهودتهم ونصرتهم ومجستهم وأمرتهم أن يشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا »(١) .

قال أبو عبد الرحمن

وفى هذا الحديث فائدتان : أولاهما : رواية أنس له وثانيتهما : تفسير الرسول ﷺ

---

(١) مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية ص ٣٣٤ ج ٢ ط م صبيح

الفطرة بالاسلام الا أنني لم أجد هذا الحديث في جامع الترمذي فقد تتبعت فهارس شرحيه تحفة الأحوذي وعارضة الأحوذي ولم أجده بعد إلحاح شديد ، ولعل من اخواني الباحثين من يهديني إلى موضعه .

مفهوم الفطرية :

قيل : إن الفطرة هى مجرد الخلقة ، وقيل هى الجهل ، وقيل هى الخير ، وقيل هى الاستعداد للخير او الشر ، وقيل هى الغرائز ونوازعها ، وقيل هى معرفة الله بالضرورة ، وقيل معرفته بالبداهة ، وقيل هى الاسلام ، وقيل غير ذلك .

١ - الرأي الأول :

أنها معرفة الله بالوعي والوجدان ، ومن حجج هؤلاء آية « واذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين أو تقولوا إنما اشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون » قالوا : لقد لازم الانسان منذ القدم وملأ عليه نفسه وسيطر على عقله ووجدانه الاحساس بوجود قوة خفية تسيطر عليه وتتحكم فى كل ما هو كائن من حوله وهذا الاحساس شيء طبيعي (أي فطري) وليس منا من لم يشعر فى قرارة نفسه عندما تصفو روحه بوجود هذا السر الأعظم ، والذى يطمس معالم هذا الشعور الطبيعي النابع من اعماق النفس تلقين المجتمع وشهواته ، ودليل فطرية هذا الاحساس أن الانسان مهما صعد بذاكرته فى تاريخ طفولته فلا يستطيع أن يحدد الساعة التى حدثت فيها عقيدته بالخالق لأنها اضطرارية نشأت قبل حدوث البراهين الدالة على وجوده ، إنها عقيدة نشأت صامتة إلا أنها كبيرة الأثر فى حياة الفرد[٢] . وهذا الوعى ليس الا حنان النفس فى اوقات صفائها الى الميثاق الاكبر الذي أخذه الله على بنى أدم يوم أنشأهم أول مرة[٣] .

قال أبو عبدالرحمن :

والميثاق الذي أخذه الله على ذرية آدم اختلف فيه المفسرون والباحثون على أربعة أقوال :

(٢) القرآن والعلم للدكتور الفندى ص ٢١ .. ودائرة المعارف لمحمد فريد وجدى ج ١ ص ٤٨٣ عن كتاب : البرهان على وجود الخالق للمسيو بوشيت .
(٣) القرآن والعلم ص ٢٢

أولها : أنه استخراج ذرية آدم من ظهره كأمثال الذر ، وقد وردت فى ذلك أحاديث وهذا مذهب المحدثين .

وثانيها : أنه استنطاق الأرواح وأنها مخلوقة قبل الأجساد ، وهذا مذهب محمد بن نصر وأبى محمد بن حزم .

وثالثها : أنه علامات ربوبيته ووجوده ، وهذا مذهب المتكلمين ومال إليه بعض المحققين من أهل السلف والأثر .

ورابعها : مذهب مستجد قال به محمد الحلى وموجزه أن الخطاب فى اليهود والميثاق أخذه أنبياؤهم عليهم .

تفسير الميثاق عند أهل الأثر :

يذهب هؤلاء إلى أن الله سبحانه استخرج من ظهر آدم ذريته وأخذ عليهم الميثاق الوارد فى الآية الكريمة وحجتهم أحاديث رويت عن عمر وابن عباس وأبى هريرة وأنس وعبدالله بن عمر وعبدالرحمن بن قتادة وهشام بن حكيم وأبى الدرداء وأبى أمامة .

وآثار أخرى موقوفة على بعض الصحابة وأخرى عن بعض التابعين ولم يرفعوها وإليك تخريجها بالاستقصاء والتفصيل :

الحديث الأول : عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه - رواه عنه مسلم بن يسار ونعيم بن ربيعة ورجل آخر لم يسم كناه الطبرى بأبى محمد .

(أ) حديث مسلم بن يسار عن عمر :

فأما حديث مسلم بن يسار فرواه عنه عبدالحميد بن عبدالرحمن بن زيد بن الخطاب ورواه عن عبدالحميد زيد بن أبي أنيسة ، ورواه عن زيد مالك بن أنس ، قال أبوعبدالرحمن : ثم تواتر عن مالك .

قال يحيى بن يحيى الليثي حدثني مالك عن زيد بن أبي[٤] أنيسة عن عبدالحميد بن عبدالرحمن بن زيد بن الخطاب سئل عن هذه الآية - « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم » - فقال عمر سمعت رسول الله ﷺ يسأل عنها فقال رسول الله « إن الله تبارك وتعالى خلق آدم ثم مسح ظهره بيمينه حتى استخرج منه ذريته فقال : خلقت هؤلاء للجنة وبعمل اهل الجنة يعملون ثم مسح ظهره بشماله فاستخرج منه ذريته فقال :

(٤) موطأ مالك بهامش المنتقى للباجي ج ٧ ص ٢٠١-٢٠٢ .

خلقت هؤلاء للنار وبعمل أهل النار يعملون فقال رجل يارسول الله ففيم العمل ؟ قال : فقال رسول الله ﷺ إن الله إذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنة فيدخله ربه الجنة وإذا خلق العبد للنار استعمله بعمل أهل النار حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار فيدخله ربه النار».

وقال أبو عيسى الترمذي :

حدثنا الأنصاري أخبرنا معن أخبرنا مالك بن أنس عن زيد بن أبي أنيسة عن عبدالحميد بن عبدالرحمن بن زيد بن الخطاب عن مسلم بن يسار أن عمر بن الخطاب[٥] .. الخ .

رواه عن معن غير الأنصاري : إسحاق بن موسى ورواه عن مالك غير معن وغير يحيى الليثي كل من أبي مصعب الزبيري وروح بن عبادة وسعيد بن عبدالمجيد بن جعفر والقعنبي وقتيبة وابن وهب ، ورواه أبو داود عن القعنبي والنسائي في السنن الكبرى ـ عن قتيبة والترمذي عن إسحاق بن موسى عن معن وابن أبي حاتم عن يونس بن عبدالأعلى عن ابن وهب وابن جرير عن روح وعن سعيد بن عبدالمجيد[٦] .

قال أبو عبدالله الحاكم :

حدثنا أبو عبدالله محمد بن يعقوب الشيباني حدثنا حامد بن أبي حامد المقرى حدثنا إسحاق بن سليمان قال : سمعت مالك بن أنس ثم ساق الاسناد والنص الآنف الذكر .

ورواه الحاكم ايضا من طريق عبدالله بن مسلمة عن مالك فقال : أخبرني أبو بكر ابن أبي نصر حدثنا أحمد بن محمد بن عيسى حدثنا عبدالله بن مسلمة فيما قرىء على مالك ثم ساق الحديث باسناد مالك له .

وقال : صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه[٧] .

ورواه ابن حبان في صحيحه فقال : أخبرنا عمر بن سعيد بن سنان والحسين بن إدريس الأنصاري قالا : حدثنا أحمد بن أبي بكر عن مالك عن زيد بالاسناد والنص الآنف الذكر[٨] .

---

(٥) تحفة الأحوذي ج ٨ ص ٤٥٢ـ٤٥٦ .
(٦) تفسير ابن كثير ص ٢٦٢ ج ٢ ومسند الامام أحمد ج ١ ص ٢٨٩ـ٢٩٠ بتحقيق أحمد شاكر .
(٧) المستدرك للحاكم ج ٢ ص ٤٣٢ـ٣٢٥ .
(٨) موارد الظمآن للهيثمي ص ٤٤٧ .

فمدار هذا الحديث على اربعة هم الامام مالك ومسلم بن يسار وعبدالحميد بن عبدالرحمن وزيد بن أبي أنيسة،فأما مسلم بن يسار الجهني فقال الحافظ بن حجر عنه : إنه بصري ثقة وثقه العجلي وابن حبان عن الثقات[٩] ولكن الحافظ أبا عمر بن عبدالبر ذكر أنه مجهول وأنه مدني وليس بمسلم بن يسار البصري وغير معروف بحمل العلم[١٠] . وقد لاحظ هذا الذهبي فقال : المصري لا البصري[١١] .

وعلى هذا يكون غير مسلم الذى وثقه العجلي وابن حبان كما ذكر الحافظ ونقل ابن عبدالبر عن ابن أبي خيثمة في تاريخه أنه قرأ على يحيى بن معين هذا الحديث فكتب بيده على مسلم بن يسار : لا يعرف[١٢] .

قال أبو عبدالرحمن :

هو قطعا غير مسلم بن يسار الأموي المتوفى عام ١٢١ هـ لأن هذا أموي وذاك جهني .

وليس بمسلم بن يسار المصري الطنبذي مولى الأنصار المتوفى في عهد هشام بن عبدالملك لأن هذا مولى وذلك جهني فهو إذن مجهول ، وإن عرف أنه مدني فهو مجهول الحال لم يعرف بحمل العلم وعلى فرض أنه احد هذين فكلاهما لم يلق عمر ، فالحديث : إما منقطع وإما براوية مجهول الحال ، وكونه مدنيا لا يخرجه عن جهالة العين .

أما عبدالحميد بن عبدالرحمن بن زيد فهو ثقة وثقه جماعة ولم يذكر له الحافظ جارحا[١٣] .

وأما زيد بن أبي أنيسة فهو أبو أسامة الرهاوي الحافظ .

قال احمد :

في حديثه بعض النكارة وهو على ذلك حسن الحديث[١٤] وقال المروزي : سألت أحمد عنه فحرك يده وقال : صالح وليس هو بذلك ، ولكن قال الحافظ : متفق على الاحتجاج

---

(٩) التهذيب لابن حجر ص ١٤٢ ج ١٠ .
(١٠) تحفة الأحوذي ٤٥٦ ج ٨
(١١) ميزان الاعتدال ج ٤ ص ١٠٨ .
(١٢) شفاء العليل لابن قيم الجوزية ص ٢٤ .
(١٣) التهذيب ج ٦ ص ١١٩ .
(١٤) ميزان الاعتدال ج ٢ ص ٩٨ .

به وتوثيقه ، ثم نقل كلام أحمد الآنف الذكر ، واعتمد على الاحتجاج به برواية البخاري عنه في الصحيح[15] .

(ب) حديث نعيم بن ربيعة :

رواه زيد بن أبي أنيسة عن عبدالحميد بن عبدالرحمن بن زيد بن الخطاب عن مسلم ابن يسار الجهني عن نعيم ورواه عن زيد كل من عمر بن جعثم وأبو قرة بن يزيد ابن سنان الرهاوي .

أما رواية عمر بن جعثم فقال أبو داود عن محمد بن مصفى عن بقية عن عمر بن جعثم عن زيد بن أبي أنيسة .. إلخ بالنص الآنف الذكر[16] .

وأما حديث أبي قرة بن يزيد بن سنان فذكره الدارقطني كما نقله عنه الحافظ بن كثير[17] .

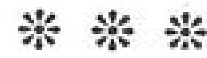
وساقه البخاري في التاريخ باسناد ليس فيه زيد بن أبي أنيسة فقال : قال محمد بن يحيى أخبرنا محمد بن يزيد سمع أباه سمع زيداً عن عبدالحميد .. إلخ[18] .

وبهذا يتضح أن مالكا رواه منقطعا ، وأن عمر بن جعثم وأبا قرة ومحمد بن يزيد وصلوه ، ويرى الدارقطني أن قولهم أولى بالصواب[19] وأن مالكا لم يذكر نعيا لأنه لا يعرف عند أهل العلم وهذا من تدليس الأئمة[20] ويرى غير الدارقطني أن قول مالك أولى لأنه إمام حافظ[21] وقد نقل الحافظ عن الثقات لابن حبان نعيم بن ربيعة الأزدي ثقة[22] وقال الذهبي : لا يعرف[23] وقال ابن عبدالبر : لا يعرف بحمل العلم[24] .

(جـ) حديث الرجل المجهول عن عمر .

(١٥) هدي الساري لابن حجر ج ٢ ص ١٦٧ .
(١٦) التهذيب ص ٢٩٨ .
(١٧) قصص الأنبياء لابن كثير ص ٤٩ ج ١ والبداية والنهاية ص ٩٥ ج ١ .
(١٨) التاريخ الكبير للامام البخاري ص ٩٧ ج ٤ قسم ٢ م ٨ ط حيدر أباد عام ١٣٦٠ هـ .
(١٩) شفاء العليل ص ٢٤ .
(٢٠) يراجع ماكتبه أمين الخولي عن تدليس مالك في ترجمته له ص ٤٩٨ ومابعدها ج ٣ .
(٢١) التهذيب ج ١٠ ص ٤٦٤ .
(٢٢) ميزان الاعتدال ج ٤ ص ٢٧٠ .
(٢٣) شفاء العليل ص ٢٤ .
(٢٤) تفسير ابن جرير ص ١١٤ ج ٩ .

قال ابن جرير حدثنا ابن حميد حدثنا حكام عن عتبة عن عمارة عن أبي محمد رجل من المدينة قال : سألت عمر بن الخطاب عن قوله « وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم » قال :

سألت النبي  عنه كما سألتني فقال : « خلق الله آدم بيده ونفخ فيه من روحه ثم أجلسه فمسح ظهره بيده اليمنى فأخرج ذرأ فقال : ذرأ ذرأتهم للجنة ثم مسح ظهره بيده الأخرى وكلتا يديه يمين فقال ذرأ ذرأتهم للنار يعملون فيما شئت من عمل ثم أختم لهم بأسوأ أعمالهم فأدخلهم النار ».

قال أبو عبدالرحمن :

حكام هو ابن سلم الكناني يحدث بالغرائب عن شيخه عنبسة بن سعيد وشيخه هو عنبسة بن سعيد الكوفي الرازي ثقة .

رأيي في حديث عمر :

١ ـ لم يرو عن عمر إلا من طريق نعيم أو من طريق رجل لم يسم .

٢ ـ لم يروه عمن دون عمر إلا عبدالحميد ولم يروه عن عبدالحميد إلا زيد ولم يروه عن زيد إلا مالك وذلك حسبما وصل إليه علمنا من كتب السنن .

٣ ـ في سند ابن جرير حكام بن سلم ـ وأبو محمد رجل من المدينة ـ قال أبو عبدالرحمن ولا حجة في مجهول .

٤ ـ مسلم بن يسار إما مجهول الحال وإما لم يدرك عمر .

والخلاصة أن هذا الحديث لا يحتج به لمجرده .

* * *

النسبية ومنطق المسلم

في منطق الفكر المسلم : أن الله سبحانه وتعالى خلق هذا الكون وفق نواميس مضبوطة مطردة تحكمه .

والعلم الحديث لا يزال يشبع هذا الايمان باكتشاف القوانين التي خلقها الله .

وتفكير البشر المخلوق مربوط بحسه الظاهر والباطن : فيستحيل معنى لا مادة له في مشاهداتي الحسية .

وقانوننا الفكري مصوغ من قانون الله الكوني : لهذا يرفض عقلي التصديق بالمستحيل والدور والتناقض بالنسبة لحسي وتجربتي وبالنسبة لحس غيري وتجربته .

وكل فكرة تفرضها عقولنا فانما هي بالنسبة لقانون الطبيعة الذي فرضه خالق الفكر والطبيعة .

نظرية النسبية تؤكد حقائق الغيب : في الجنة ـ وهي حقيقة مغيبة عن حسنا في هذه الدنيا ـ لبن وعسل وخمر .

ولكن ذلك ليس كلبننا ولا كعسلنا ، ولا كخمرنا .

وفيها ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر .

إن اللبن والعسل والخمر عندنا ألفاظ تستمد معناها من مذاقنا لأعيانها ، وتحمل حقائقها أسماؤها من اصطلاحنا عليها .

أما النعيم المغيب عنا الآن فيحمل اسم الموجود عندنا ويختلف معناه .

فلا يجوز بعد هذا أن نستبعد لبنا غير لبننا ؛ لأن لبن الدنيا لبن بالنسبة لذوقنا واصطلاحنا ، ولبن الجنة ذو حقيقة بالنسبة لحسنا في الآخرة .

وهنا أحذرك من مغالطات الألفاظ فلا تظن أن الايمان بالغيب إيمان بخلاف الواقع وإنما هو إيمان بالواقع المغيب ، وفي أخبار ربنا أن هناك يوما كألف سنة مما نعد فقد يكون الخبر على المجاز وقد يكون الخبر على حقيقته **وفق قانون النسبية** .

إن الزمن عندنا بالنسبة لقياس حركة الشمس ولكننا لا ندري نسبة القياس للزمن عند الله ، إن علمنا نسبي نثبته وفق قانون النسبية .

وعلم الله مطلق لا تضبطه نسبتنا المحدودة وفي القرآن الكريم - وهو أصدق الحديث « والشمس تجري لمستقر لها » .

وبعض متسرعي العلم الحديث يقول : إنها ثابتة ، ولكن يجب ملاحظة أن العلم الحديث نسبي .

فاذا كانت الأرض متحركة في تصورهم ضمن المجموعة الشمسية فهي ثابتة بالنسبة لمن في الأرض .

ولكن ما يدرينا عما إذا كانت الشمس والكواكب التي تدور حولها تدور حول كوكب آخر ؟.

إننا لا ندرك حركتها إلا من جهة الكوكب الآخر الذي تدور هي حوله .

وهذا مالم يصل إليه مجهر العلم الحديث بعد .

إن الفكر البشري بموجب نظرية النسبيّة يرغم النفس على احتمالات عديدة مغيبة يتحقق بأحدها مدلول قول الله تعالى خالق الحقيقة « والشمس تجرى لمستقر لها » .

قوانين الايمان بالله قوانين علمية تجريبية :

النظرية النسبية تأصل التقنين بها من التجربة لا من التصور العقلي ، وقد قررنا في موضع سبق : أن تفكيرنا بالنسبة لاحساسنا .

فهل يعنى هذا أن الأدلة العقلية لا تثبت إلا المجرب ؟ وهل نقف إيماننا بالغيب إلى وقت مشاهدتنا له ؟

كل هذا لا يقوله مسلم .

ولكنني افترض أنني أخاطب من استحال عليه الايمان بغير المجرب ، فأقول :

إن أدلتنا العقلية منبثقة من حسنا وخبرتنا والخبرة حس وزيادة .

فالأدلة ذاتها تجريبية ولكننا نصل بها إلى الايمان بغير المحسوس .

فغيب الله غير محسوس لأنه ماسمي غيبا إلا لغيابه عن حواسنا ولكننا اهتدينا إليه بالأدلة الحسية .

وهذه الأدلة الحسية هي الخلاصة العقلية من ثمرة حسنا وتجربتنا .

والتجربة لم تستمد وجودها من ذاتها بل من أحكام **العقل** ولهذا فمسلوب العقل لا يستفيد من تجربته إلا مصادفة .

وكل اكتشاف علمي بدأ بتجربة صغيرة ثم انتهى إلى الايمان بنتائجها في إدراك غير المحسوس من حقائق الوجود .

فلما أصبح غير المحسوس محسوسا كان الايمان بوجوده تحصيل حاصل .

إلا أنه كان حقيقة حاضرة بعد أن كان حقيقة مغيبة ، والعالم في المختبر محكوم بقوانين العقل مشدود بلوازمه وبعد هذا كله فالنصوص الشرعية أخبرت بحقائق هذا الكون دون مختبرات أو معامل فى أيدى الناس .

ولما اتسعت آفاق العلم الحديث كان مقياس صدق مختبراته أن يصدقه خبر خالق الحقيقة .

وبالاستقراء لم نجد نصا قطعي الدلالة يخالف حقيقة قطعية .

فكل هذا يعطي لزوما عقليا بأن ذلك الخبر خبر خالق الحقيقة ، وذلك الاكتشاف خبر مرتاد الحقيقة .

ولا نستطيع أن نعطل هذا اللزوم وقوامه خبرتنا التجريبية .

نسبية الفلسفة ونسبية العلم :

وتقول نسبية الشكاك : لا حقيقة فى الوجود ، وإنما الحقيقة بالنسبة لمن يعتقدها ، وهذه نظرية رعناء فرغنا من الرد عليها فى غير هذا الموضع ، وإن كانت دعابة فهى سامجة .

وتقول نسبية (اينشتاين) العلمية :

كلمة (طويل) كلمة فارغة لامعنى لها إلا بتصور ماهو أقصر ، ولو لم يوجد القصير لما كان للطويل معنى .

والخندق لايمين له ولا يسار إلا بالنسبة إلى اتجاهى ، والنهر له يمين ويسار بالنسبة لاتجاهه .

والفراغ موجود بالنسبة لجسمين متحازين ، وهكذا .

وعلى هذا القانون بنى أبو محمد بن حزم جدله العلمى ، وأصل لذلك تأصيلا جيدا فى كتابه (التقريب) .

نسبية حمقاء وأخرى ذات مغزى :

نسبية الطبيعة هى نسبية العلم والاكتشاف ولايتصور العقل غيرها .

الخطأ المنطقى المفضوح عندما يقول الشاك : لامعنى للطول إلا بالنسبة لاعتقادى واعتقادك .

قال أبوعبدالرحمن : هذا دفع للحقيقة بالراح ، وهو مرفوض عقلا من ناحيتين :

أولاهما :

ان الاعتقاد لابد أن يرجع إلى برهان وإلا كان اتباعه ترجيحا من غير مرجح .

فان ضل الشاك عن هذا الأصل تقطعت به السواقى .

وأخراهما : أن وسائل المعرفة مشتركة بين الشاك وغير الشاك ـ ونتائج هذه المقدمات واحدة عند الاستخدام الصحيح .

فاذا أرينا الشاك وغيره جرمين منحازين ذوى أبعاد مختلفة : كان للطول معنى لا بالنسبة للاعتقادين بل بالنسبة للجرمين .

أما نسبية (انشتاين) فلا تعتمد على ملايين القوانين الطبيعية والرياضية والمنطقية فحسب .

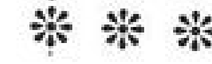
بل جوهر أصالتها فى اطرادها إذ لايوجد حتى الآن حادثة أو قانون يتعذر تفسيره بالنسبية .



برهان العقيدة برهان التشريع

فى ديننا الاسلامى جانب تعبدى محض كالصلاة والصيام والحج ، وفوق كل ذلك الشهادتان وهذا الجانب هو صلة العبد بربه ، ولكن الاسلام جعل لذوى الأمر من المسلمين قوامة عليه ، فكل من تارك الصلاة وجاحدها والساحر وتارك الزكاة والمرتد وشاتم الدين .. الخ سل الله عليهم سيوفا بأيدى من جعلهم الله خلفاء فى الأرض ، ولايغمد هذا السيف : أن الناس أحرار فى عقيدتهم ، ولكن جاهلية القرن العشرين نسفت الجانب التعبدى من حياتها وتهكمت بالعبادة فضلا عن توهم أنهم سيحمونها . وكان فى ديننا الاسلامى جانب سلوكى تترتب عليه عقوبات شرعية من مالية وبدنية إلا أن جاهلية القرن العشرين ناقضت هذا الجانب تماما وطبيعى تعطيلها تلك العقوبات ومن ذلك الجانب أبواب المعاملات من بيع وإجارة .. إلخ ، ولكن جاهلية القرن العشرين خرجت تعمدا على مقاصد الشريعة فى أبواب المعاملات وركضت ركضا مروعا لاهثة وراء المادة بالربا المحرم الذى هو أقبح وسيلة الى الجشع ، وهذه المحادة لدين الله من كل جوانبه لها بواعث : منها واقع المسلمين السيىء من ناحية قوتهم وعلمهم وواقع بعض المسلمين المسيئين الذين يتحيلون على المحرم باسم الاسلام نفسه ، كهؤلاء اللاهثين وراء الربا وبيع العينة ومنها جهل العصريين بديننا وانخداعهم بنظام غيرهم ، ومنها قوة عدونا وعلمه والمحاجة لهذه المحادة ـ إن كانت من مسلم ـ اتجه النقاش إلى اتهام إيمانه وإرجاعه بالبراهين إلى اليقين بأن الله حق وبأنه بعث رسوله حقا ، وأنزل قرآنه حقا ، وبأنه صادق حقا ، وبأن التشريع له وهو أولى به حقا ، وإن كان من كافر حاججناه بأن واقع المسلمين غير الاسلام ، ولاندعو إلى شىء يوجد بين المسلمين وهو غريب عن الاسلام لمجرد أنهم مسلمون ، وإنما ندعو إلى الاسلام من نميره الصافى ثم نحاجه من ناحية فساد وبطلان وظلم وجور وجهل ونقص كل هذه الأنظمة المضادة للتشريع من واقع التجربة ثم نحتج لكل جزئية شرعية بهذه السلسلة الذهبية من البراهين فنقول : هذا حكم صح ثبوته عن الرسول ﷺ ،

وصح عقلا أن هناك رسولا بشريا تبلغ عن ربه ، وصح عملا أنه معصوم من الخطأ والكذب والجهل ، وصح عقلا أن الله موجود وأنه كامل لا متناه بكماله ، وبهذا يلزم عقلا أن خبره أولى بتدبيرنا من رأينا نحن ، لأن من هذا شأنه لايعتريه سهو أو نقص أو جهل أو كذب ، وهو أعلم منا بأنفسنا .



طبيعة التفكير العربي المسلم

إذا تأملت النصوص الشرعية الصحيحة رأيت تحديدا دقيقا لأبعاد السموات والأرض وسمك كل طبقة يقاس بمئات الأعوام ولعل هذه الأبعاد والمقاييس توزن بسرعة الصوت أوالضوء أو أسرع من ذلك الله أعلم . وأنصاف المثقفين الذين ينكرون سبع سماوات ومن الأرض مثلهن مخدوعون بالعظيم القليل من قدرة الله ذلك العظيم القليل الذى شاء الله أن يكون فى قدرة العلم الحديث اكتشافه فماذا يقول هؤلاء ؟ .

يقولون : إن العلم الحديث بأرصدته ومجاهره وتلسكوباته وشتى أجهزته الدقيقة اهتدى إلى الملايين من الأفلاك ولم يجد السماوات وطبقاتها السبع إنما هى أفلاك متناثرة ونحن نقول :

أولا : إن عمر العلم الحديث لايتجاوز مائتى سنة وبينكم وبين السموات مئات كثيرة من السنين لو جنحتم إليها بسرعة الصوت والضوء .

ثانيا : صفوا لنا حدود الكون بعد بلايين الأفلاك كيف تنتهى أبعاده وأقيموا لنا البرهان على أنه لاوراء لما انتهيتم إليه وأن كون الله كله محدد مميز فى قبضتكم العلمية ،

ثالثا : قد يكون كل ماأثبتموه من مشاهدات وصفات عن هذه الأفلاك أمرا ثابتا فى الواقع صحيحا لامرية فيه فليس ببعيد أن يعلمكم الله ظاهرا من الحياة الدنيا ، والمفكر المسلم لاينكر أمرا ثابتا ، ولكن الذى لايجيزه المنطق هو التصديق بكل مانفيتموه مما لم تعلموه لأن نفيكم عدم علم وليس عدم العلم كالعلم بالعدم .

وكون الله أرحب مما تتصورون ، ونحن أصغينا لهداية ربنا الذى خلق هذا الكون فعلمنا علما لامرية فيه أن سماء الله الدنيا ـ وهى أقرب السموات لنا ـ لن تكون فى متناول البشر ولم يجتزها رسول الله ـ ﷺ ـ ولم تفتح له (فى المعراج) إلا باذن ربه وعلمنا أنها فى حراسة الملائكة .

ولهذا جزمنا بأن اكتشاف العلم لو تضاعف فصار اكتشاف سنة بثانية فانه سيظل مشغولا بعوالم دون السماء الدنيا إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها ، والذى يجعل العقول

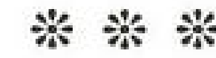
تذعن لهذا شيء واحد هو تمحيص البشر لتصورهم بحيث يشعرون بأن هذا الكون أرحب مما يتصورون .

رابعا : ليشعر أنصاف المثقفين فى شرقنا ان هذه الهالة فى تعداد الكواكب وأبعادها ليست سوى اكتشاف جديد للعلم الحديث وليست من خلق العلم الحديث لأنها موجودة قبل العلم الحديث وبعده وقد كان العلم عنها غافلا .

وهالة الاكتشاف من هالة المكتشف ـ بالبناء للمفعول ـ فما كان العلم الحديث عظيما ، إلا لأنه اكتشف عظيما فأرجو ألا تلهينا عظمة الاكتشاف عن عظمة الخلق ولاعظمة المكتشف عن عظمة الخالق فعظمة الخالق أزلية .

قل أأنتم أشد خلقا أم السماء بناها .

إن طبيعة التفكير العربى المسلم تعنى احترام العلم الحديث فى نتائجه ومقرراته الملموسة ولكن ذلك وفق المنطق ، وتعنى أيضا أن صدق العلم الحديث لاينافى صدق الشرع ولكن العلم إذا كان ظنيا أو من باب النفى غير المحصور لايعتبر مصدرا يعارض الشرع بل خبر خالق الحقيقة أولى من خبر مكتشفها .



دور العقل فى تلقى النصوص

مما لم يكن مسلما به ـ عند أكثر باحثى هذا العصر ومؤلفيه ـ هو وجود منهج للسمعيات أى : التى مصدرها ما سمع من الكتاب . أو من السنة عن طريق المخبر الصادق . معناه : ايمان الفرد بها ايمانا دون بحث عقلى !..

قال ابو عبد الرحمن ـ فتح الله عليه ـ : مما نجزم عليه ونؤكد القول به (تقربا الى الواحد الاول ـ جل شأنه ـ يوم فقرنا اليه) : هو ضرورة هذا المنهج فى تلقى السمعيات . ونقول ضرورته ، لا وجوده فحسب ! . وهو رأى لا نعجز عن دعمه فى أى وقت وبأى مكان ؟!

أما الذين ينازعون فى التسليم بهذا المنهج : فآفاتهم كثيرة :

منها : انهم لم يعرفوا دور العقل فى تلقى الاخبار والاوامر والنواهى السمعية ، وانهم : غير اصيلين فى فلسفاتهم . اذ يجعلون دور السمع قانونا فى مصادر المعرفة وانهم تأثروا بشبه من يقول : ان السمعيات أكثرها ظنى : أما لنزاع فى ثبوتها او لنزاع فى دلالتها . بحكم ما تضافر على السنة النبوية ـ بوجه خاص ـ من معاول هدم نحتها من كل جانب .

فأما جهلهم بدور العقل فى تلقى الاخبار والاوامر والنواهى السمعية ، فلأنهم استخدموا طاقاتهم العقلية فى رد الخبر : إما بتأويل دلالته ، أو التشكيك فى ثبوته عن الشارع ، فقالوا : العقل هو الحكم على هذه النصوص ، فما قبله فاقبله ، وما رده فأردده ، وهو قانون أصله « الرازى » و« أبو حامد الغزالى » و« أبو المعالى الجوينى » وغيرهم وغيرهم ..

قال « الجوينى » : ان وجود البارى تعالى وحياته وان له كلاما صدقا لا يثبته سمع . فأما من أحاط بكلام صدق ونظر بعده فى جواز الرؤية وفى خلق الافعال واحكام القدرة مما يقع فى هذا الفن بعد ثبوت مستند السمعيات لا يمنع اشتراك السمع والعقل فيه[1] .

قال ابو عبد الرحمن : اذا ثبت مستند السمعيات : لم يجز للعقل ان ينظر فى جواز ما

---

(١) الجوينى للدكتوره فوقية حسن محمد حسن ـ ضمن سلسلة أعلام العرب ص ١٣٤ ـ ١٤٤ عن كتاب البرهان .

أثبته السمع او عدمه ، ويمتنع اشتراك السمع والعقل فى ذلك النظر ، على الصيغة التى ذكرها « الجوينى » ـ عفا الله عنه ـ فما جاز للعقل قط ـ للامور التى سنوضحها لاحقا باذن الله ـ أن يكون حاكما ، والسمعى الذى ثبت مستنده محكوما عليه .

وقد يقال : مات « الغزالى » و « الجوينى » و « الرازى » و « الباقلانى » و « الشهرستانى » وغيرهم من أهل ذلك القانون الخاطىء ،وكفانا مؤونة تزييفه « شيخ الاسلام ابن تيمية » صاحب « العقل والنقل » و « نقض المنطق » و « الرد على المنطقيين » .. فما كلفنا بشىء نزعت فائدته ؟!

قال أبو عبد الرحمن : انه وجد من يغذى كلام أولئك الذين رد عليهم « ابن تيمية » ويحتج به ويضيف اليه : شعوذة المستشرقين ويطعمه ببعض آراء الفلسفة الغربية المعاصره على انه من بنات افكاره ، كما فعل « القصيمى » فى كتابه « العالم ليس عقل » وأيضا فان مادة الجدل فى « العقل والنقل » تحولت الى موضوع جديد (او ـ بالاصح ـ الى موضوع ارحب) فكانوا فى السابق يخوضون فى مسألة : وجود الله وقدمه ، وحدوث العالم ، وثبوت الصفات أو نفيها ، ويفتتون ـ بجانبها ـ مسألة العقل والنقل هل يتعارضان ، أم يتفقان ؟ وما الحيلة اذا تعارضا ؟.. أما اليوم : فكان الافق اوسع ، ولم يعد البحث قاصرا على القديم والحادث ، والممكن الوجود ، والواجب الوجود ، بل الامر تقديس للعقل مطلق ، وتشكيك فى المسموع فى كل ما يقال : ان العلم او الطب او الكشف الكونى يعارضه ، أو كشف كل ذلك او بعضه عن عدم صحته او ثبوته ، او كشفت الايام عن زيفه .. و « القصيمى » ـ مثلا ـ يذكر : ان المسلمين يلقبون المحدث : بالحافظ ويسمون الله : الحافظ ، ولكنهم لا يسمونه : العاقل ، أو المفكر .. ولا يسمون : عبد العاقل ، او عبد المفكر ، ويستدل بهذه الشعوذة على ان الاسلام يلغى قداسة العقل ، ثم يقرر هو ـ بدوره ـ ضرورة تحكيم العقل فى كل النصوص !!.. فلولا ان الموضوع ـ اذن ـ أصبح اكثر طراوة من ذى قبل ، وأنه سيكون لنا رأى اصيل فى الموضوع اياه ـ رغم استفادتنا مما كتبه ابن تيمية فى العقل والنقل وما ألف فى المنطق وعلم الملل والنحل والآراء الفلسفية ـ ما كنا لنكلف بهذه الدراسة ... ونعود الى ما قلناه عن جهل هؤلاء بدور العقل فى تلقى النصوص ، واذا تقرر : عدم جواز رد النص اذا لم يرتح له العقل ـ كمنهج للتلقى ـ تقرر : ان دور العقل : هو دور الفهم ، والتكيف مع النص ، ولا بدع فى ذلك اذا كان ما فى اخبار الله وأخبار الصادق المصدوق ـ ﷺ ـ من حديث عن المعاد والنشأتين وصفات

الله .. الخ هى من الاشياء التى يقصر العقل عن ادراكها بأكثر مما اوضحه الشارع ، لا أن العقل ينكرها ، ولا يقال عن كل ما لا يدركه العقل : ان العقل يعارضه ، ولكن كل ما فهمه وأدركه ولم يرتح اليه : يجوز ان يقال انه عارضه ـ بغض النظر عن التماس ما هو الصواب : أبجانب النص المثبت ، أو العقل النافى ؟ .. وكل ما فى القرآن والسنة من نصوص تشيد بالعقل والتفكر والاعتبار : ليس معناها معارضة السمع (الثابت مستنده) بل معناها الفهم ، فهم النصوص ، وفهم وجهة دلالتها .. وتعقل احكامها المستنبطة منها .. والتعقل والتفكر والاعتبار فى دلائل صدق الرسول ـ ﷺ ـ ووجود الله ووحدانيته .. ووو ... مما جعل الشارع العقل آية له ، من النصوص المخاطبة والموجهة والمصححة للعقل . أما التدليل على جواز استعمال العقل فى تلقيه النصوص بالمعنى الأخير وخطأ التلقى بالمعنى السابق ـ فسيأتى فى حينه ـ ان شاء الله .

قال ابو عبد الرحمن : وأما انهم غير اصيلين فى تفكيرهم ، فلانهم استحيوا آراء فلاسفة المسلمين السابقين ، وأولئك بنوا على فلسفة يونانية ليس عندها وحى إلهى حتى تضع له رتبة بين مصادر المعرفة المتعارف عليها !.. والى هذا الحين أجد الحاجة ماسة الى المامة يسيرة عن مصادر المعرفة : التى تدرك بها الاشياء : فى حقائقها وطبائعها ، واستحالتها او امكانها ، وحسنها او قبحها ، الى آخر ما يسمى علما ومعرفة .

مصادر المعرفة عند الفلاسفه والمنطقين :

اول مصادر المعرفة : هو النفس ـ فى محسوساتها وتجاربها ـ ثم البديهيات ، وهى اوائل العقل ، وآخرها : مدارك العقل النظرية ، المفتقرة الى البرهان ، وهى معرفة النسبة الحاصلة او اللاحاصلة فى كل « حمل جوهرى » او حمل عرضى ـ كما يسمونها ـ كالنسبة الحاصلة فى قولنا : « العالم محدث » او اللاحاصلة فى قول : « الرسول شاعر » ..

قال ابو محمد ابن حزم ـ فى كتابه : الفصل : ان الانسان يخرج الى هذا العالم ونفسه قد ذهب ذكرها جملة ، فى قول من يقول : انها كانت قبل ذلك ذاكرة ، او لا ذكر لها ألبتة ، فى قول من يقول : انها حدثت حينئذ ، أو انها مزاج عرضى .

قال ابو عبد الرحمن :

ومعنى هذا الكلام : ان ابن حزم صاحب مذهب مشهور فى تأويل قوله تعالى : « واذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم .. الآية » : وهو القول

بقدم خلق الأرواح ، وانها حينا تنفخ الروح فى المخلوق ويخرج الى العالم : فإما ان تكون نفسه قد ذهب ذكرها لذلك العهد اولا .. الى آخر كلام الشيخ « أبى محمد » ، ثم قال - عفا الله عنه - : الا انه قد حصل انه لا ذكر للطفل حين ولادته ، ولا تمييز الا ما لسائر الحيوان من الحس والحركة الارادية فقط ، فتراه يقبض رجليه ويمدها ، ويقلب اعضاءه - حسب طاقته - ويألم اذا احس البرد او الحر او الجوع ، واذا ضرب او قرص ، وله سوى ذلك مما يشاركه فيه الحيوان والنوامى مما ليس حيوانا - من طلب الغذاء لبقاء جسمه على ما هو عليه ولنائه : فيأخذ الثدى ويميزه - بطبعه - من سائر الاعضاء بفمه ، دون سائر اعضائه .. ثم ذكر : ان اول ما يحدث للنفس اذا قويت من التمييز الذى ينفرد به الناطق من الحيوان : فهم ما أدركت بحواسها الخمس ، كعلمها : ان الرائحة الطيبة مقبولة من طبعها ، والرائحة الرديئة منافرة لطبعها ، وكعلمها : ان الاحمر مخالف للاخضر والاصفر والابيض والاسود والفرق بين الخشن والاملس والمكتنز والمتهيل ، واللزج ، والحار والبارد ، والدافىء ، وكالفرق بين الحلو والحامض والمر والمالح والعفص والزاعق والتفه والعذب والحريف وكالفرق بين الصوت الحاد والغليظ والرقيق والمطرب والمفزع .

قال ابو محمد : فهذه ادراكات الحواس لمحسوساتها والادراك السادس علمها بالبديهيات فمن ذلك : علمها بأن الجزء اقل من الكل ، فان الصبى الصغير فى اول تمييزه اذا اعطيته تمرتين بكى ، واذا زدته ثالثة سر وهذا علم منه : بأن الكل أكثر من الجزء - وان كان لا ينتبه لتحديد ما يعرف من ذلك .. الى اخر كلامه[٢] واما معرفة النفس بتجربتها فكما قال « امام الحرمين : ابو المعالى الجوينى » - فى كتابه : البرهان : اذا قدر الواحد على التقلب فى الجهات فيعلم من نفسه حال القادرين بداهة ، ووضوح ذلك يغنى عن الاغراق فيه[٣].

قال ابو عبد الرحمن : ومصادر المعرفة عند « الجوينى » - فيما عدا السمع : هى العقل ، والحواس ، والنفس وهو قد غلط اذ جعل الحواس شيئا غير النفس .

وقصارى القول :

ان ما تعرفه النفس بحواسها وتجربتها : هو اول مصادر المعرفة لان النفس تعرفه منذ خروجها إلى العالم .. وأبو محمد - رحمه الله - قد غلط ايضا ، اذ جعل البديهيات من

---

(٢) المصدر السابق ص ١٣٧ عن البرهان .

(٣) و (٤) و (٥) انظر الفصل فى الملل والأهواء والنحل لأبى محمد على بن حزم ٧ م صبيح عام ١٣٨٤ ج ١ م ١ ص ٥ ، ٦ ، ٧ .

ادراكات النفس ، والصحيح انها : من مقدمات العقل ، ومما يعلمه العقل بالضرورة ، فالطفل فى اول تمييزه ، وفى سروره اذا زدته تمرة ثالثة - وان لم يتنبه لتحديد ما يعرف من ذلك : انما سر لان ذلك اول تمييزه بعقله ، وليس ذلك مما يصح ان يقال ان النفس احسته ، او هو من احساسات النفس ، والظاهر ان « أبا محمد » تنبه لذلك حيث ساق جملة من البديهيات ، ثم قال أبو محمد : فهذه اوائل العقل[٤] ..

ويرى ابو محمد : ان ادراكات النفس وبداهة العقل : « ضرورات اوقعها الله فى النفس ، ولا سبيل الى الاستدلال ألبتة الا من هذه المقدمات ، ولا يصح شيء الا بالرد اليها فما شهدت له مقدمة من هذه المقدمات بالصحة : فهو صحيح متيقن ، وما لم تشهد له بالصحة فهو باطل ساقط »[٥] .. ويقول قبل ذلك : « انه لا سبيل الى ان يطلب عليها دليلا الا مجنون او جاهل لا يعلم حقائق الاشياء ومن الطفل اهدى منه ، لان الاستدلال على الشيء لا يكون الا فى زمان ولا بد - ضرورة - ان يعلم ذلك بأول العقل ، لانه قد علم بضرورة العقل : انه لا يكون شيء مما فى العالم الا فى وقت ، وليس بين اول اوقات تميز النفس فى هذا العالم وبين ادراكها لكل من ذكر مهلة ألبتة ، لا دقيقة ولا جليلة ، ولا سبيل إلى ذلك » .. والظاهر .. انه لم يمار فى هذه المقدمات الا السوفسطائية الذين يبطلون الحقائق ، وقد احكم ابو محمد الرد عليهم فى صفحتى ٨ - ٩ من الفصل ج ١ .

ويرى « سقراط » : « ان العلم لدنى ينبع من النفس والعقل ، وأنه موجود بالقوة يعنى بالاضمار والخفاء ، وفى داخل النفس ، وانه يخرج الى حالة الوجود بالفعل فلا يحتاج فى ذلك الا لمن يحركه بالاسئلة الموجهة » .

قال ابو عبد الرحمن : وهذا صحيح ، لو قال بدل « العلم لدنى » : « المعرفة لدنية » - على اصطلاح المناطقة فى التفرقة بين المعرفة والعلم - اعنى : احساس النفس وبداهة العقل ، أما : ان العلم النظرى موجود بالقوة ، فلا مماراة فى بطلان ذلك الزعم ولو كان صحيحا : ماالهث الانسان وراء البرهان .. وايضا : فالانسان يطلب البرهان فلا يدرى هل يسعفه على صحة ما يتصوره ، او يقوم على بطلان ما يتصوره ، فكيف كان العلم « لدنيا » او بمعنى آخر : هل يقال للانسان : عالم قبل ان يجد البرهان ؟.. وأما ان غريزة العقل وتهيؤ النفس للاحساس والتجربة موجودان داخل الانسان فذلك ما لا ينازع فيه العقلاء .

الحقيقة الشرعية

قال أبو عبد الرحمن : يقدم سلفنا الصالح « النص » الثابت عن الشارع (اذا صحت دلالته) على كل ما يعارضه من مصادر المعرفة - فى جميع ما يتعلق بسلوكهم وتصوراتهم - وان جاءت المعارضة من أحد المصادر اليقينية « كالحس مثلا » : آمنوا - ملء قلوبهم - بأن هذا المعارض غير قاطع الدلالة لآفة من الآفات « مثارات الغلط » التى يتيه عنها الذهن كثيرا فى مواطن الاستدلال وهم يقطعون بخطأ المعارض بمجرد أنه خالف النص الصحيح - وان لم ينتبهوا الى ما خفى من آفاته !..

فيحسب بعض من لاحت لهم فلسفات بشرية - فى الاقتصاد والنظم والسياسة وشتى التصورات : أن مختطى منهج سلفهم (منا نحن المسلمين) يحيفون على منطق العصر الحديث !.

وهؤلاء المخدوعون بفلسفة العصر ومنطقه : يوقنون بأن كثيرا مما اجمعت عليه الجاهلية الحديثة : يعارض النص بلا مواربة كالغاء القصاص والرجم . والعدل - عندهم - أن لا نسلم للنص مطلقا ، بمعنى أن النص ليس بمحل للقطع واليقين وتحصيل الحقيقة فى كل آن ومكان !

فما ثمة بأس أن تكون فلسفة العصر الحديثة الانسانية الرحيمة : مصيبة فى إلغاء حدود الله !!

وما ثمة بأس فى أن يكون « النص » الذى يأمر بالحدود - وهى قسوة ووحشية كما يزعمون - غير مصيب هذه المرة !!

ويقسم أبو عبد الرحمن بالله العظيم « خالقى وباعثى » أن الفكر النصى « الاسلامى » هو العملاق ، وأن كل فكر بشري يعارضه لا يصمد لحجته الا أن يلوذ بسفسطة ، أو يهرع إلى قوة يحمى بها باطله وتخاذله .

وإننى محدد النقاط المبثوثة فى كلامى الآنف الذكر ، ثم مناقشها نقاشا لو تأمله من يدفع بحجة - من هؤلاء الذين تسلطوا على أمة المسلمين فى شرقنا العربى والاسلامى وحكموا فيهم بغير ما أنزل الله : لعرف أن دين الله الحق ، وما دونه الباطل .

فأول مايجب تحديده ان يقال :

« التسليم لدلالة النص مطلقا ـ دون أن يتهم إذا عارضه معارض ـ تحكم ، لأنه ترجيح ولا مرجح ! ».

وثانيا أن يقال :

« هذه دول أوروبا عطلت حدود الله ، ومع هذا فلم تفسد شؤونها فهى بلد الرقى والحضارة والقوة ! »

وثالثها أن يقال :

« إن الفكر الاسلامى لو كان هو العملاق لما عاش بجنبه أى فكر يعارضه ولما أشاح عنه مثقفو القوم وشبابهم ! »

قال أبو عبد الرحمن : أما الأولى فنقول : إنما يكون التسليم لدلالة النص مطلقا تحكما : لو أن الايمان بالنص حصل اعتباطا بيد أن الايمان به لم يحصل الا بقواطع الأدلة من مختلف العقليات والحسيات ، فالمعجزة الحسية شهدها السلف عيانا وأيقن بها الخلف بالتواتر الذى يحيل العقل كذبه . ماثلة من حقائق الدين ومن سيرة الرسول ـ ﷺ ـ الذى لم يدرس فى جامعة ولم يحصل على دكتوراه ولم تكن له رحلات ذات أثر ، وما كان يتلو من كتاب ولا يخطه بيمينه ، ولا تزال المعجزة قائمة من سيرة الرسول ﷺ نفسه حاربه قومه وخذلوه ، وهو وحيد يتيم فقير ، ثم تبعه قلة من مستضعفى القوم فتحدى الأقوياء علنا وسفه أحلامهم وهموا أن يبطشوا به مرارا فكانت رعاية الله له فى هذه المواطن التى لم تتحكم فيها المصادفات معجزة المعجزات !..

ولا تزال المعجزة قائمة من اخبار النصوص ببعض المغيبات وكشفها عن حقائق علمية قبل أن يجوس رواد العلم مجاهل الكون ولا تزال المعجزة ماثلة فى فطرة الانسان نفسه التى لا تستقيم بغير ما نظمها به « وحى الله » الله الذى فطر الناس وجبلهم ولا تزال المعجزة ماثلة فى أن الايمان بالله ثمار العقل الصحيح وانه لا دليل مع الملحد سوى الانكار ، والانكار نفسه ليس بحجة ، وإنما هو دعوى وجمهور علماء الذرة والفضاء والأحياء والتشريح والطب والنبات ، آمنوا بالله عن قناعة ولكن لم ينتفعوا بإيمانهم فى سلوكهم لعوامل قد نشرحها فى غير هذا الموطن .

أما ملاحدة شرقنا العربى فهم أبعد الناس عن نواحى العلم التطبيقية وجمهورهم من أنصاف المثقفين الذين عسر هضمهم لفلسفات العصر فقذفوا بها قيئا يؤذى أمتهم ودينهم

او أنصاف مثقفين هالتهم القوة المادية الراهنة فحسبوا أن الالحاد هو الذى يهدى العقول ويصنع القوة .

إذن فالنص الذى صح ثبوته وصحت دلالته نص خالق الحقيقة وموجدها . وما يعارض النص انما هو اقتراح من يحاول اكتشاف الحقيقة ، فالمنطق الصحيح : أن نص موجد الحقيقة هو الأولى ، لأن موجدها قد عرفها ، فما بالنا نسلك مسلكا غير مأمون ، قد نتيه به فى عمى ؟!

إن اتهام النص يكون من ثلاثة أوجه :

أ ـ اتهامه فى ثبوته .

ب ـ اتهامه فى دلالته .

ج ـ اتهامه فى صدقه « بعد صحة ثبوته ودلالته » .

فأما الاتهامان الاولان فمن أوجب الواجبات عند مجتهدي المسلمين بقيودهم وضوابطهم التي دونوها في أصولهم بعظمة فكرية .

أما اتهام النص في صدقه فدونه خرط القتاد ، والا فلماذا يصنعون بايمانهم المسبق بوجود الله وانه لايقول الا الحق ؟ اني عرف هؤلاء المخذولين من أبناء عصرنا أن تتناقض الحقائق ؟ .

واذن فلاتحكم في تقديم قول موجد الحقيقة على قول من يحاول اكتشافها .

قال ابو عبدالرحمن : واما الثانية فنقول :

ان اوربا عطلت حدود الله وشرعه ففتك فيها القلق والانتحار والبرم بالحياة والجنون وتوتر الاعصاب .

ولهذا كان علم النفس عندهم من ارقى العلوم ، لانه يلبي حاجتهم الراهنة وقد هب عقلاؤهم من عشرات السنين ينادون بضوابط القيم ، وهذا امر طبيعي في مجتمع جاهلي تقوضت فيه بيوت الاسرة بظلها ونعيمها من حنان وشفقة وتعاطف ، وفي كل يوم نبأ : سيدة جاهلية تقتل اطفالها الاربعة بفأس . او نبأ فتى جاهلي : يحزم فتيات نائمات فى رباط ويعمل فيهن المسدس !!

وهذا امر طبيعي في مجتمع جاهلي استعبدته الحياة فصار كالآلة المسخرة لاهداف وميول الاحزاب الجائرة الطاغية !

وهذا امر طبيعي في مجتمع جاهلي عشش فيه الباطل ، وفرخ فيه ابليس فلا وزاع دينيا يعصم ، ولا ايمان ولاحب لله يملأ القلب والنفس طمأنينة وحبورا وسلامة وراحة .

اما قوة اوربا ورقيها فلم تكتسبها بالحادها الذي يأباه الاسلام ، وانما اكتسبته بالجد وعزائم الامور التي يحض عليها الاسلام ذويه ليعصموا مبادئهم الخيرة العادلة بالقوة فالتفريط تفريط المسلمين لا الاسلام !!

ولو كانت النهضة الاوربية الحديثة يسيرها اطار خالص من تعاليم الدين وهديه ـ من نصوصه الصحيحة الثابتة ـ لكانت حضارة تدعو للسلام وتشجب الظلم والعدوان وتمسح قلق النفس وتوتر الاعصاب وحقد القلوب وفساد الضمير ، وكثيرون من رواد العلم الحديث كانوا مؤمنين بأديانهم .

أولم يكن « ديكارت » مخلصا لمسيحيته ؟ ألم يكن كالفن وروثر من الغيورين على عقيدتهم ؟!

إنما كان الاثم إثم الدين المسيحي الخرافي المحرف ، ولو كان دين اوربا دينا اسلاميا لدفع بحضارتهم بما يرضي شقيها : المادة والروح ، أو ليس من العجيب ان يسلط المجتمع الجاهلي حيله الشيطانية في الدفاع عن المجرم الذي قتل نفسا او نفوسا للاعتذار عنه بأنه مجنون او طافح « يرى الديك حمارا ! » او قلق نفسيا فبهذه الرحمة الجاهلية التي زينها لهم ابليس كثر الاجرام وهانت الدماء واختل الامن ؟!

العجيب انهم يرحمون المجرم ولايرحمون ضحيته ، ونقول لكل من لايؤمن بالله ورسوله :

١ ـ ان القصاص عدل وان النفس بالنفس مقتضى الانصاف والمساواة وقد أخطأته الجاهلية بكل صفيرها ونفيرها .

٢ ـ وان المجرم الذي لم يرحم ضحيته عضو اشل بل داء متآكل يجب ان يذاد كما يذاد عن المزروعة النقد .

٣ ـ إن حماية هذا المقتضى العادل عمارة للكون وللحياة ، إن استئصال مجرم واحد فيه حياة لمجتمع كبير ولكم في القصاص حياة .

٤ ـ وان رحمة المجرم من فضائل الاخلاق ولكن يجب ان لاتحول هذه الرحمة دون اخذ الحق منه مقاصة عادلة والله يقول : « ولاتأخذكم بها رأفة في دين الله » فهذه الرأفة التي حذر منها ديننا هي الرأفة التي تحول دون إقامة الحد :

٥ ـ وان رحمة المجرم رحمة تحول دون تنفيذ الحق انما يملكها الموتور بأبيه أو أخيه أو قريبه ، أما ان يرحم المجتمع مجرما بجرم لم يؤلمهم وقعه فظلم وحيف على من تقطعت نفسه حسرات وغيظا بفقد عزيزه ..

٦ ـ ان الرجم والقطع والاطاحة بالرأس من ابشع المناظر ، ولكنها كانت لابشع الجرائم ، ومانكر ان يكون الدواء مرا وانما ننكر ان يترك المجتمع على علاته لعدم تحمله مرارة الدواء .

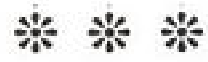
قال ابو عبدالرحمن : اما الثالثة فمدفوعة بأمور :

اولها : ان الفكر الاسلامى هو العملاق اذا كان المقام مقام حجة وبرهان ، ومازال في كل عصر منذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ابن قتيبة الى ابن حزم الى ابن تيمية الى ابن عبدالوهاب الى سيد قطب ، الى ان يرث الله الارض ومن عليها ـ من يحجز الملحدين باقماع السمسم ويحكم خناقهم في عنق الزجاجة .

وثانيها : ان الافكار المنحرفة لم تعش الا بقوة تحميها او بطنطنة محترفين يبشرون بها تحت شعارات عاطفية . وطبيعى اختلاف المذاهب وتعددها ، وطبيعى ايضا ان يكون الحق في جهة واحدة من شتى الجهات .

وثالثها : ان المشيحين عنه لم يدخلوا فيه بعد ولم يفقهوه وانما استحوذت عليهم سنة تقليد الضعيف للقوى ، ومعرفة هؤلاء الشباب (المتخلي عن دينه) بالشبه المثارة حول الاسلام اكثر من معرفتهم بحقائق الاسلام ذاته .

واخيرا : شاهت ـ الف مرة ـ وجوه المنتكسين والمرتكسين والوقواقين والببغاوات والامعات وفاقدى الشخصية . وحسبنا الله ونعم الوكيل . .



كيف نصوغ البرهان

مصدر البرهنة الاول :

بديهة العقل أو أوائل العقل ، او ضرورات العقل ، او المقدمات كما يسميها ابن حزم او الافكار الخالصة كما يسميها ديكارت .

ومن هذه البديهات نستمد براهيننا في شتى المعارف فنعرف ان الآية برهان وان الخبر المتواتر حجة وان مقتضى الالفاظ لغة برهان على مراد العرب .

فما هي اذن هذه البديهيات ؟

انها مايحيله العقل فمن المحال ان يكون الكل أقل من الجزء ومن المحال أن يجتمع الضدان والمكان والزمان واحد ، ومن المحال ان يكون شيء في غير زمان ، ومن المحال ان يكون فعل دون فاعل .. إلخ .

إذن قانون هذه البديهات واحد ـ لا ثلاثة كما زعم أرسطو ـ وهو :

ان الباطل ما اضطر الايمان به الى محال عقلى يعرف أنه محال بفطرة العقل ، وان الحق ما اضطر التكذيب به الى محال عقلى يعرف انه محال بفطرة العقل .

وهذه الفطرة هى التى نسميها ضرورة العقل . وكل برهان صحيح فى الوجود إذا حللته انتهى الى ضرورة عقلية .

البرهان على ان هذه البدهيات ضرورية :

صح اذن ان العقل له بديهة ضرورية وهي معرفة العقل للمحال ولكن : ألا يكون هذا اعتمادا على خبرته الحسية ؟

إن أحدنا يعرف أن ٢ + ٢ = ٤ ويظن أنه عرف ذلك بالبداهة الفطرية ولكن الفيلسوف الالمانى عمانوئيل كانت « يقول » :

إننا تعلمنا ذلك في الطفولة اي اعتمد العقل على الخبرة الحسية بالعد على الاصابع شيئا فشيئا اننا تعلمنا ونسينا كيف تعلمنا ذلك فظن ان هذا بداهة .

قال ابوعبدالرحمن : لاريب ان هذه بديهة اخذها العقل من خبرته الحسية ولكن هذا عند ابن حزم لايعنى خلو العقل من بداهة فطرية فلديه مثال غير ماذكره كانت يدل على

البداهة الفطرية وهو ان الصبى فى اول تمييزه قبل معرفته للعد على اصابعه : اذا اعطيته تمرتين بكى واذا زدته ثالثة سر فأي خبرة حسية اعتمد عليها ثم ؟

(الفصل ج ١ ص ٥) انما عقله فطر على ان الكل اكثر من الجزء .

قال ابو عبدالرحمن : لا آمن ان تكون جميع الامثلة التي ذكر ابو محمد انها من المعرفة العقلية الفطرية :

ترتد كلها الى الحس ، فنقول :

إن الصبى ماسر بالتمرة الثالثة الا لأنه جرب مرة بحسه ان الثلاث خير له من الاثنتين وهذه عقدة معضلة اعنى خلوص الافكار او انبثاقها من الخبرة الحسية ـ بلح بها جون لوك وديكارت وكانت وسارتر ، وارى ان الخلاف في ان كل افكارنا منبثقة من الحس او ان فيها فطرى خالص :

لاتأثير له فيما نجنح اليه لتشخيص البرهان المعتبر .

فهب : ان كل الافكار منبثقة من خبرة الحس الا ان هذه الخبرة الحسية تولد منها ضرورات عقلية لاريب فيها ولا ينقصها الا خبرة حسية اخرى ان وجدت ، فايمان عقلي بأن الضدين لايجتمعان في آن ومكان واحد : من الممكن انني بنيته على خبرة حسية اذ رأيت ان الضدين لايجتمعان .

إن هذه الخبرة الحسية هدتني الى ان قانون الوسط المرفوع ضرورة عقلية ، لاينقصها الا خبرة حسية أخرى بحيث أرى ضدين اجتمعا .

إذن عندنا بدائه عقلية ضرورية هي ام البراهين سواء أكانت مكتسبة من الحس ام من الفطرة واذن فلنسمها بدائه العقل الضرورية .

البرهان على ان هذه البدهيات ضرورية فطرية :

يبرهن ابن حزم على ذلك فيقول : هذه البدهيات لايطلب عليها دليلا إلا مجنون او جاهل لأن الاستدلال على الشيء لايكون الا في زمان لأنه علم بضرورة العقل أنه لايكون شيء مما في العالم إلا في وقت وليس بين اول أوقات تمييز النفس الحسي وبين ادراكها العقلي مهلة ألبتة فصح أنها ضرورة (الفصل ج ١ ص ٦) .

قال ابوعبدالرحمن :

هذا البرهان مختل من وجهين :

اولهما : انه بناه على أن البدائه العقلية فطرية في ذاتها إذ جعل المعرفة العقلية والحسية في آن واحد وليس بينهما مهلة !

وهذا غير مسلم له والقائلون ـ كلوك ـ بأن العقل صفحة بيضاء ينقش فيها الحس معارفه أرجح أدلة من ابي محمد .

وثانيهما : أن أبا محمد استدل على صحة الضرورة العقلية بالضرورة العقلية وهذا دور محال .

إذ يحيل العقل : أن يكون الشيء ـ في ذاته جملة ـ حجة نفسه في ذاته جملة ، وهو شيء يسميه المنطقيون المصادرة على المطلوب . والبرهان الذى نرتضيه : ان البشر بدأ ادراكهم بالحس ثم بالعقل ومرجعهم في أخذهم وردهم بالحس والعقل ، ومن أنكر هذين المصدرين ـ من مصادر البرهان ـ فسيجادلك بحسه وعقله .

واذ هذا هو السبيل فلامندوحة لنا عن الاحتجاج بالحس والعقل جريا على فطرة الله التي فطرنا عليها .

وقد أخذ عقلنا من حسنا بدائه ضرورية استدللنا على ضروريتها بأن لم نجد حسا بشريا آخر ينقضها فمنذ فجر البشرية حتى الآن لم نجد في حس البشر ان الضدين يجتمعان في آن واحد ومكان واحد .

اذن هذه معرفة حقيقية فطر حسنا وعقلنا على معرفتها وانكارها محال في حسنا وعقلنا .

واذ صح ان الله فطرنا على المعرفة بالحس والعقل فهذه البدائه فطرية لانها نتائج عامة فطرنا عليها .

كيف كانت هذه البدائه أم البراهين ؟ وكيف تتولد منها البراهين ؟

ماشهدت له بديهة من هذه البدائه فهو صحيح متيقن وما لم تشهد له بالصحة فهو باطل ساقط (الفصل ج ١ ص ٧) .

قال ابو عبدالرحمن :

هذا يعني أن البدائه أم البراهين .

فكيف ذلك ؟

انه بطريقتين :

١ ـ الطريق المباشر ، فاذا قلت :

ابو عبدالرحمن في عزبة النخل بالقاهرة المحروسة وفي الناصرية بالرياض المحروسة يوم الاثنين الموافق ١٣٩٥/٨/١٢هـ في تمام الساعة الخامسة نهارا وجلس في هذين المكانين ساعة واحدة لم ينتقل من أحد المكانين خلالها :

قلنا : هذا باطل لأن البديهة العقلية تحيل ذلك مباشرة وهو ان العقل بفطرته او خبرته ـ يحيل ان يكون الشيء الواحد غير المتجزىء كله في مكانين متباعدين لايسعه ملؤهما في آن واحد !

فهذا برهان بدهي مباشر .

٢ ـ الطريق غير المباشر وهو تعدد الوسائط فاذا قلت :

ما البرهان : على ان الصلاة واجبة بطريق العقل ؟

قلت : الدليل قوله تعالى :

« واقيموا الصلاة » لانني عرفت بعقلي : ان الله واجب الوجود اذ نفي ذلك محال عقلي فيستحيل ان يكون هذا الخلق بدون خالق .

وعرفت بعقلي ان محمدا صلى الله عليه وسلم مرسل لنا من ربه لان معجزاته الحسية والمعنوية دلت على صدقه ، وانه رسول الله اذ يحيل عقلي وحسي التكذيب بدلالة هذه المعجزات .

وعرفت بعقلي : ان هذه الآية الآمرة بالصلاة من عند الله لان الكافة نقلتها اتفاقا فلو غيرّ متلاعب في الغرب حرفا منها لادرك ذلك عامي مسلم في الشرق ، وعقلي يحيل التكذيب بالتواتر ونقل الكافة وقد نقلوها عن محمد الذى آمن عقلي بأنه رسول الله وهذا الامر بالصلاة يقتضي الوجوب لانه مقتضى لغة العرب التي احسستها بسمعي فلو صرفتها عن مضمون لغة العرب لكنت متعديا وعقلي يحكم ببطلان التعدي .

اذن الصلاة واجبة عقلا بموجب هذه الوسائط المتسلسلة .

يقول ابو محمد :

ان الرجوع الى هذه البدائه من قرب ومن بعد (الفصل ج ١ ص ٧)

فأبو محمد يبني آراءه ـ في كل مسألة على العقل ـ والعقل عنده اول مصادر المعرفة ولقد نفي ظنون العقل من الشرع كالقياس فظنوا انه عدو العقل ولم يعلموا ان العقل منطقه .

قل هاتوا برهانكم

لما ذكر الله سبحانه وتعالى بعض أفعاله بقوله « قل من يرزقكم من السماء والأرض ».. إلى آخر الآية ، قال فى الآية التى بعدها (فذلكم الله ربكم الحق فماذا بعد الحق إلا الضلال) .

ومن هذه الآية الكريمة نبيح لأنفسنا استعمال (القسمة العقلية) كمنهج من مناهج طلب البرهان الذى أمرنا ربنا به ، ذلك أن عبادة الله سبحانه لاتخلو من أحد أمرين لاثالث لهما فى تصور العقل فاما أن تكون حقا وإما أن تكون ضلالا .

والله سبحانه الحق فعبادته حق فتعين أن الكفر به هو الضلال ، والقسمة تأتى لحصر كل مايتصوره العقل من أقسام واحتمالات كقولك : هذه الشركة لاتخلو من ثلاثة أحوال لا رابعة لهن فى تصور العقل فاما أن تخسر وإما أن تربح وإما أن تحصل رأسمالها فقط ولااحتمال رابع غير هذه الاحتمالات .

وقد تأتى القسمة لحصر الواقع وتكون أقل من المتصور عقلا كقولنا : إن زيدا المقيم فى الرياض الذى سافر للقاهرة أمس لايخلو من أحد احتمالين لاثالث لهما : فاما أن يكون لم يسافر للقاهرة ، وإما أن يكون رجع فى الطائرة ولا احتمال غير هذين واقعا مع أنه يمكن تصور أنه عاد بقدرة إلهية بغير وسيلة الطائرة فى هذا الوقت القصير ، ومن يريد جلاء البرهان الذى أمرنا ربنا به فعليه أن يستعمل القسمة العقلية لأنه يتعين بها محل النزاع فيرتفع التعارض والفوضى ويحصل بها الالزام فينقطع الشغب ويحصل بها التفريق بين الأمور المختلفة فلا نعمم الحكم مع اختلاف الأحوال ، فمن نماذج القسمة العقلية هذا التفسير لقوله تعالى : (فان لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث) . فعلماء المسلمين مجمعون على أن الأب يرث الثلثين وهو الباقى إذا لم يكن ثمة وارث غيره وغير الأم وبرهانهم هذه الآية . وهذه الآية الكريمة لم تنص على أن الأب يرث الثلثين وإنما فيها أن الأم ترث الثلث أما الأب فلم تذكر الآية مقدار إرثه ، فكيف عرفنا أن الآية تدل على أن للأب الثلثين ؟ أقول : عرفنا ذلك بالقسمة العقلية ذلك أن الوارثين اثنان لاثالث لهما وهما

الأب والأم لقوله تعالى : « وورثه أبواه » فالأبوان لغة هما الأب والأم فهذه هى القسمة العقلية للوارثين .

كما أن التركة قسمان لاثالث لهما وهما الثلث الذى عينته الآية للأم والباقى وهو الثلثان لأن كل شىء ذهب ثلثه قد بقى ثلثاه بلاريب يعرف ذلك ببديهة العقل ، فما بقى من الارث وهو الثلثان لمن بقى من الورثة وهو الأب لأن الأب وارث ، ولا وارث غيره وغير الأم والأم اخذت نصيبها فالباقى نصيبه .

وهذا النوع من القسمة العقلية يسمى عند الأصوليين دليل الخطاب ، لأنك حصرت أقسام الورثة وأقسام الارث ، وأعطيت بعض الأقسام حكمه بالنص الصريح وهو الثلث للأم وأعطيت بعضها الآخر حكمه باللزوم العقلى وهو الثلثان للأب ، لأن القسمة العقلية لاتحتمل غير هذا .

فهذه الصورة من صور القسمة نوع من أنواع البراهين يحصل بها العلم اليقينى لأنك تحصر أقسام الشىء وتحصر أقسام أحكامه . ومن الصور الأخرى من قسم القسمة العقلية أن تجد رجلا تعرف تدينه وتورعه وهو يستعمل حبر الدولة وورقها لشؤونه الخاصة فتقول له أتستعمل حق الدولة ؟ .

فيقول لك : إن المسؤولين يعطوننا هذا الحبر والورق .

فتقول له : لاتخلو الحال من ثلاثة أمور لارابع لها فى العقل :

- فاما أن تكون الدولة أعطتك هذا للعمل الرسمى فحسب .
- وإما أن تكون الدولة أعطتك هذا لعملك الخاص .
- وإما أن تكون الدولة أعطتك هذا للعمل الرسمى ولعملك الخاص .

ولاتجادله بعد هذا فهذه القسمة تفيد فى تعين محل النزاع وهو تحديد الغرض الذى تستعمل له تلك الأوراق ، فاذا برهن لك على أن الدولة سمحت له باستعماله فى عمله الخاص وقنعت ببرهانه انقطع النزاع .

وإن قال : بل هذا الورق للعمل الرسمى فقط ولكننى أستعمله لعملى الخاص أسوة بغيرى فانك تنقله إلى قسمة عقلية أخرى فتقول : إذا كان هذا الورق لعمل الدولة الرسمى فاستعمالك له لايخلو من أحد أمرين لاثالث لهما :

- فاما أن يكون استعمالك حلالا .
- وإما أن يكون استعمالك حراما .

ولايتصور العقل غير هذين القسمين ، والغرض من هذه القسمة الالزام لأنه إن قال استعمالى حلال ألزمته باستحلال كل محرم آخر من هذا النوع وهو استحلال كل حق لم يعلم صاحبه باستحلالك .

وان قال هو حرام ألزمته بأنه عاص تعمدا ، فالغرض من هذا اللون من ألوان القسمة العقلية أن تحول بين خصمك وبين البراهين فتحرمه من أى برهان يتعلق به .

ومن صور القسمة أيضا أن تحضر مجلسا يتنازع الحاضرون فيه حول الحكم الشرعى للتأمين ، فيقول بعضهم التأمين حرام ويقول بعضهم التأمين حلال .

فتأخذهم إلى حضيرة القسمة العقلية وتقول التأمين صور كثيرة لاتخلو من أحد أمرين لاثالث لهما .

- فاما أن يكون التأمين غير خال من المحذور الشرعى كالغرر والجهالة والربا فهو حرام .
- وإما أن يكون خاليا من ذلك فهو حلال .

فهذا اللون من القسمة يفيد فى تعيين محل النزاع والتمييز بين الأحوال وهذا هو المنهج التحليلى الذى استعمله فقهاء المسلمين المجتهدين وفلاسفة الغرب فى العصر الحديث .

ومن صور القسمة العقلية أيضا أن نجد إنسانا يداين رجلا فقيرا بفائدة الربا .

فتقول : لماذا تظلم هذا المسكين ؟.

فيقول لك : أنا لم أظلمه لأنه راض فحينئذ تنقله إلى حضيرة القسمة العقلية وتقول له : مداينتك هذه عقد وكل عقد يشترط فيه رضى الله سبحانه ولاتخلو مداينتكما التى تراضيتما عليها من أحد أمرين :

- فاما أن يكون الله رضى عنها .
- وإما أن يكون الله لم يرض عنها .

فبهذه القسمة تلزمه بأحد أمرين :

- فاما أن يزعم رضى الله عن الربا فتورد له البرهان على ذلك .
- وإما أن يزعم بأن الله لم يرض عن الربا فيلزمه أنه عاص عمدا وأنك حلت بينه وبين البرهان ولم يبق عنده إلا اتباع الهوى ، ومن فوائد القسمة رفع التناقض والتضاد ، فاذا قال لك ملحد : إن القرآن قال إن الكفار لاينطقون يوم القيامة ، وقال إنهم يتلاعنون فى النار فأى هذين النصين نصدق ؟! .

فانك تجره لحضيرة القسمة وتقول : يوم القيامة ليس هو طرفة عين بل له أقسام لايهمنى حصرها وإنما أذكر بعضها :

١ ـ ففى يوم القيامة العرض وهو المحشر .

٢ ـ وفيه المحاسبة .

٣ ـ وفيه إنزال الناس منازلهم .

فالكفار ينطقون فى أحد أقسام يوم القيامة ولاينطقون فى أحد أقسامها ، ومن القسمة العقلية التى ورد بها القرآن الكريم قوله تعالى :

« يهب لمن يشاء إناثا
ويهب لمن يشاء الذكور
ويجعل من يشاء عقيما » .

فهذه ثلاثة أقسام لايتصور العقل غيرها.

ومن فوائد القسمة العقلية التعميم كأن تلزمه بواجب مافى كل حالة من حالاته التى لايتصور العقل غيرها مثال ذلك مايحكى عن أعرابى وقف على حلقة الحسن البصرى فقال :

(رحم الله من تصدق من فضل ، أو آسى من كفاف ، أو آثر من قوت) ولهذا قال الحسن ماترك لأحد عذرا .

ومن ألوان القسمة هذا الحصر لأحوال المرجفين فى قول طريح بن إسماعيل الثقفى :

إن يعلموا الخير أخفوه وأن علموا
شرا أذاعوا وإن لم يعلموا كذبوا

فلايتصور العقل للمرجف حالة غير هذه الأحوال الثلاث .

والفائدة من هذه القسمة تعيين الأشياء التى تحذر منها أو ترغب فيها ومن صور القسمة الحاصرة قول نصيب :

فقال فريق القوم لا وفريقهم
نعم وفريق أيمن الله ما ندرى

فلا يتصور العقل أن يجيب أى مسؤول بغير أحد هذه الأوجه الثلاثة .

نماذج لمنهج ابن حزم فى الجدل

قال أبو محمد : ونسأل من قال بالقياس :

هل كل قياس قاسه قائس حق ؟

أم منه حق ومنه باطل ؟

فان قال : كل قياس حق أحال ، لأن المقاييس تتعارض .

وان قال : منها حق ، ومنها باطل : قيل له :

فعرفنا بماذا تعرف القياس الصحيح من الفاسد ؟

ولاسبيل لهم إلى وجود ذلك أبدا . (المحلى ج ١ ص ٧٤ م ١٠٠) .

قال أبوعبدالرحمن : هذا منحى من مناحى الجدل اسمه الالزام بما تحصره القسمة العقلية .

والغرض من حصر القسمة أمران :

١ ـ أن كون مخالفك فى المذهب يوافقك فى جميع الأقسام ماعدا قسم واحد يخالفك فى حكمه ، فبهذا تعين محل النزاع .

ويكون فائدة القسمة تعين محل النزاع .

ويكون المعنى هنا : اتفقنا على أن القياس ليس كله حقا ، فيتعين ان نعرف القياس الحق من جميع الأقيسة .

٢ ـ أن يكون مخالفك فى المذهب لايوافقك فى جميع أحكام الأقسام فتحصر له الأقسام وتطلب حكم كل واحد منها .

والفائدة فى الأمرين واحدة .

ولكن أبا محمد شوه هذا المنهج الجيد عندما قال :

« ولا سبيل لهم إلى وجود ذلك أبدا » .

فهذا الزام بالدعوى لا بالبرهان ، والحقيقة ان لهم علامة على القياس الصحيح فى أصول مذاهبهم وهى العلة أو الشبهية أو المناسبة أو الاطراد .. الخ .

والصواب أن يقول :

« وإن قال منه حق ومنه باطل : قيل له : فعرفنا بماذا تعرف القياس الصحيح من الفاسد ؟ ولانعلم لهم شيئا يميزون به بين الحق والباطل إلا الشبهية أو العلية .. الخ . فأما الشبهية فليست مميزة لكذا وكذا . وعلى أى حال فهذا اللون من القسمة العقلية لايلزم بحكم ما ، ولكنه يعين محل النزاع ».

وقال أبو محمد : لاسبيل لهم إلى وجود حديث عن أحد من الصحابة ـ رضى الله عنهم ـ أنه أطلق الأمر بالقول بالقياس أبدا إلا فى رسالة عمر .

ثم قال : وفى هذه الرسالة نفسها خالفوا فيها عمر رضى الله عنه .. منها قوله : « والمسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجلودا فى حد أو ظنينا فى ولاء أو نسب » .

وهم لايقولون بهذا يعنى جميع الحاضرين من أصحاب القياس حنفيهم وشافعيهم ومالكيهم .

فان كان قول عمر فى القياس حجة فقوله أن المسلمين عدول كلهم حجة .

وان لم يكن قوله فى ذلك حجة فليس قوله فى القياس حجة . اهـ .

قال أبو عبدالرحمن : هذا وجه من الالزام فى الجدل يقوم على قانون عقلى ، وهو أن التناقض محال . ومن يأخذ ببعض النص ويترك بعضه متناقض ، لأنه جعل النص حجة ولاحجة فى آن واحد . وقد يقوم أكثر جدل أبى محمد على هذا المنهج . ففى كل مسألة من مسائل المحلى يعود إلى إلزام خصومه : بأنهم يقولون بحجية قول الصحابى ، ولم يقولوا به فى هذه المسألة .

أو أنهم يقولون : بالمرسل ، ولم يقولوا به فى هذه المسألة . أو أنهم لايقولون بمفهوم المخالفة وقد قالوا به فى هذه المسألة . وهكذا وهكذا .

وكذلك يفعل فى كتبه الأصولية فاذا ذكر أن مذهبهم الأخذ بمفهوم المخالفة راح يحشد المسائل التى لم يقولوا فيها بالمفهوم . ويعد هذا منهم تناقضا وتشهيا وتحكما .

وقد اطلعت على كتابه المخطوط المعروف بالإعراب : فوجدته كله مؤلفا لهذا المنهج من الالزام . وقد ألف كتابه فى تناقض الفقهاء الخمسة على هذا النحو أيضا .

قال أبو عبدالرحمن : هذا المنهج من الالزام منهج جيد ولكن بشرط أن تتأكد من أن المخالف لم يترك بعض الخبر لسبب يبيح له ذلك على أصل مذهبه . فاذا لم تتأكد من ذلك فلايجوز أن تلزمه بالتناقض ، بل تطرح السؤال طرحا فتقول : أنت أخذت بحجية

قول عمر فى مشروعية القياس ، فلم لم تأخذ بقوله فى أن الزوج تقبل شهادته لأن عمر لم يستثن إلا مجلودا أو ظنينا فى ولاء أو نسب ؟ .

وهذا المنهج يتيح للمجادل أن يلزم الخصم بجميع ماورد فى الخبر وإن كان هو لايأخذ به ، لأن هذا إلزام على أصل المذهب .

وأبو محمد ـ رحمه الله ـ لم يستعمل الانصاف فى استعمال هذا المنهج لأن هؤلاء الفقهاء : يحتمل أن يكون عندهم خبر عن عمر فى الشهادة خص من عموم هذا الخبر .

ويحتمل أن يكون عندهم نص فى الشهادة من الرسول ـ ﷺ ـ وهم يقولون بقول الصاحب إذا لم يوجد نص .

فأى برهان يجرى على أصل مذهبهم ـ وإن لم يكن برهانا صحيحا عند أبى محمد ـ فهو يعفيهم من هذا الالزام .

ونحن نعرف أن أبا محمد الامام الحافظ يعرف سبب عدولهم عن بعض هذا الخبر بأدلة جارية على أصول مذهبهم .

ولكن أبا محمد أراد أن يشنع بهم ، وهذا خروج عما ادعاه من الانصاف والعدل فى الجدل كما فى كتابه التقريب والكمال لله وحده . وقال أبومحمد : فان قال قائل : لايجوز إبطال القياس إلا حتى توجدونا تحريم القول به نصا فى القرآن ؟

قلنا لهم : إن عارضكم الروافض بمثل هذا فقالوا لكم : لايجوز القول بابطال الالهام ولا بابطال اتباع الامام حتى توجدوا لنا تحريم ذلك نصا ، بماذا تنفصلون ؟ (المحلى ج ١ ص ٨٤ ـ ٨٥ م ١٠٠) .

قال أبوعبدالرحمن : هذا منهج فى الجدل يسمى : معارضة الدعوى بالدعوى ، وهو غير عكس الدعوى .

وهذا المنهج فاسد ، لأن المجادل ينفصل عن الالزام بتصحيح القياس والالهام معا ، لأنك لم توجد له النص من القرآن . فتزيده إذا ضلالا على ضلال بناء على أصل يعترف بصحته . والصواب أن تنقله برفق عن هذا الأصل فتعكس عليه الدعوى وتقول : لايجوز الأخذ بالقياس إلا حتى تورد لنا نصابه فى القرآن . فان جاء بالنص لزمك أصل مذهبه ، وإن لم يأت به انتقلتا معا عن هذا الأصل . والمجادل لايعكس الدعوى إلا اذا كان متيقنا من أنها لاتنتج .

ومذهب أبى محمد أنه لاحجة فى أحد دون الله ورسوله ، ولكنه كثيرا ماينقل أقوال وآراء الصحابة والتابعين والفقهاء الموافق لها مذهبه ، وليس هذا احتجاجاً منه بأقوالهم حتى لايقال : خالف أصله ولكنه يورد ذلك : اما لنقض دعوى من قال بالاجماع فى المسألة .

وإما لبيان أنه لم يفارق الاجماع ، وإما لالزام من يحتج بقول من أورد خلافهم .

ومن منهج أبى محمد التعلق بالتسمية . مثال ذلك هذه المفارقة :

١ ـ بعض الآية ، والآية قرآن . (المحلى ج ١ من ١٠٣ م ١١٦) .

٢ ـ السجود ليس صلاة (المحلى ج ١ ص ١٠٥ م ١١٦) .

ففى الأولى : بعض القرآن قرآن ..

وفى الثانية : ليس بعض الصلاة صلاة .

والسر فى هذه التفرقة ملاحظة التسمية ،يقول أبومحمد :

لايكون بعض الصلاة صلاة إلا إذا تمت كما أمر بها المصلى .

وقال : مالم يكن ركعة تامة أو ركعتين فصاعدا فليس صلاة .

ومن معارضته للدعوى بدعوى : أنهم لايجيزون السجود بغير وضوء ، لأن السجود بعض الصلاة ، وبعض الصلاة صلاة .

فيعارضهم أبومحمد : بأن القيام بعض الصلاة ، والتكبير بعض الصلاة ، وقراءة القرآن بعض الصلاة ، والجلوس بعض الصلاة ، والسلام بعض الصلاة فيلزمكم على هذا أن لاتجيزوا لأحد أن يقوم ولا أن يكبر ولايقرأ أم القرآن ولايجلس ولايسلم إلا على وضوء ، فهذا مالايقولونه فبطل احتجاجهم .

(المحلى ج ١ ص ١٠٦ م ١١٦) .

قال أبو عبدالرحمن : القانون فى معارضة الدعوى بدعوى أن تكون على أصل المعارض ، وإلا أصبحت المعارضة من باب معارضة الدعوى الصحيحة بدعوى فاسدة .

وأبو محمد هنا عارض دعوى صحيحة على أصول مذهبهم بدعوى فاسدة على أصول مذهبهم ذلك أن السجود وقراءة أم القرآن عبادة وسائر ذلك من قيام مستقل أو تكبير فليس عبادة .

ومن منهج أبى محمد فى الجدل اغتصاب دليل الخصم .

مثال ذلك : أنهم لم يشترطوا الطهارة لكل قيام أو جلوس أو تكبير .. الخ ، لأن ذلك إجماع .

قال أبومحمد : فان قالوا هذا إجماع قلنا لهم : قد أقررتم بصحة الاجماع على بطلان حجتكم وإفساد علتكم .

قال أبوعبدالرحمن : حجتهم أن بعض الصلاة صلاة ، وقد أخذوا بهذا إلا ما استثناه الاجماع ، والسجود لم يرد به إجماع .

وهذا المنهج هو منهج أبى محمد أيضا . فاغتصابه لدليلهم ظلم ومغالطة .

ومن أقوال أبى حنيفة : أن النجاسات لاتزال من الجسد إلا بالماء ، وتزال من الثياب بغير الماء . وربما كان من حجته : أن عائشة ـ رضى الله عنها ـ : كانت تجيز إزالة دم الحيض من الثوب بالريق . فيعارضهم ابومحمد بمذهب صاحب آخر ويقول : قيل لهم : فان ابن عمر كان يجيز مسح الدم من المحاجم بالحصاة دون غسل .

(المحلى ج ١ ص ١٤٠ اخر م ١٢٥) .

ومعنى هذه المعارضة : إذا كان قول الصحابى حجة عندكم ، فليس اتباع أحدهم بأولى من اتباع الآخر .

قال أبوعبدالرحمن : قد بينا أن المعارضة لاتكون إلا على أصل الخصم فربما صح عنده خبر عائشة ولم يصح عنده خبر ابن عمر .

كأن مذهبه أن عائشة أعلم بحكم هذه الأمور لكونها زوجة الرسول ـ ﷺ ـ فمثل هذه المعارضة تفيد فى مطالبة الخصم بتحرير مذهبه ، ولكن لايجوز أن تتخذ ذريعة لاتهام الفقهاء بالتناقض والتحكم .

وورد النص بغسل الآنية من لحم الحمر الأهلية .

فهل تزال النجاسات الثانية بالماء ضرورة قياسا على لحم الحمر أم لا ؟.

يقول أبومحمد : النصوص اختلفت فى تطهير الآنية من الكلب ومن لحم الحمر : فليس القياس على بعضها أولى من القياس على بعض لو كان القياس حقا .

(المحلى ج ١ ص ١٤١ م ١٢٦) .

قال ابوعبدالرحمن : مجال أبى محمد ان يحتج بأن القياس باطل فقط . أما تنازله فى

الاستدلال بافتراض أن القياس صحيح : فلايلزم منه ان النصوص ليس بعضها اولى من القياس على بعض ، لأن من مذهبهم القياس ، لأكثر شبها .

وهذا معنى الأولوية .

وصح الحديث عن رسول الله - ﷺ - بالأمر باهراق ماولغ فيه الكلب . ولكن مالكا لم يجز إهراق اللبن إذا ولغ فيه الكلب وقال : إنى لأراه عظيما أن يعمد إلى رزق من رزق الله فيهرق من أجل كلب ولغ فيه .

ولكن أبا محمد يرد عليه بالزامين فيقول :

١ - أعظم من ذلك أن تخالف أمر الله على لسان نبيه - ﷺ - بهرقه .

قال أبوعبدالرحمن : هذا إلزام جيد ، وهو من باب نقض اطراد الدعوى ، والحكم بالتناقض . لأن من يستعظم إراقة رزق الله الواجب احترامه بالنص كيف لايستعظم مخالفة نص أمر الله باراقة نوع من الرزق ؟

٢ - وقال ابو محمد : وأعظم مما استعظمتموه : أن يعمد إلى رزق من رزق الله فيهرق من أجل عصفور مات فيه بغير أمر من الله بهرقه .

(المحلى ج ١ ص ١٤٧ م ١٢٧)

قال أبوعبدالرحمن : هذا الالزام من باب معارضة دعوى الخصم بدعوى له أخرى اختلف حكمه فيها وكان تعليله لأحدهما شاملا للأخرى .

ووجهة نظر مالك أن العصفور الميت حرام .

قال أبوعبدالرحمن : وهذه الوجهة لاتبطل تعليله بالرزق ، لأن مامات فيه العصفور رزق من رزق الله :

ولامجال لهذا التحليل مع الأمر بالاهراق .

وان مصادمة أقوال رسول الله - ﷺ - بمثل هذا الرأى للامام مالك لمن المناحى الملتوية التى تغيظ كل مسلم .

وأخذ الباحث بمثل هذه الآراء لايختلف عن الأخذ بالقانون الوضعى ، لأن المتبع اجتهاد البشر لا أمر خالق البشر .

ومن منهج أبى محمد الحرص على تعيين محل النزاع ، ورد الاستدلال اذا لم يصادف محل النزاع وهو منهج جيد وضرورى للباحث .

مثال ذلك : أن مالكا لما قال العصفور الميت حرام . قال أبومحمد : نعم لم نخالفكم فى هذا ، ولكن المائع الذى مات فيه حلال .

(المحلى ج ١ ص ١٤٧) .

ومن هنا ينقل المخالف من حجته ويطلب منه حجة غيرها تدل على أن ما مسه الحرام حرام .

ومن منهج أبى محمد الالزام بحصر القسمة وحصر أحكامها .

مثال ذلك : أن أحدهم قال : إنما أمر النبى - ﷺ - بغسل الإناء سبعا من ولوغ الكلب على وجه التغليظ .

قال أبومحمد :

يقال لهم : أبحق أمر النبى - ﷺ - فى ذلك وبما تلزم طاعته فيه ؟

أم أمر بباطل وبما لامؤنة فى معصيته فى ذلك ؟.

(المحلى ج ١ ص ١٥٠ م ١٢٧)

وأبو محمد يحسب أنه بهذا ألزمهم بالقول الأول ، لأن القول الثانى كفر ، ولايمكن أن يقولوا بالكفر .

قال أبوعبدالرحمن : يبدو أن منهج أبى محمد معتل هنا لأن القسمة غير حاصرة .

فلهم أن يقولوا : أمرنا رسول الله - ﷺ - بحق ، ولم يلزمنا به ، لأن الأمر على سبيل التغليظ ، والصواب هنا : أن يقول أبومحمد : التغليظ دعوى تحتاج إلى برهان ، فان كان يعرف برهانهم على ذلك أبطله .

ومن منهج أبى محمد أن يعارض الدعوى الفاسدة بدعوى صحيحة ، أو يذب عن الدعوى الصحيحة بافساد الدعوى الباطلة .

مثال ذلك قول أبى محمد :

فان أنكروا علينا التفريق بين ماولغ الكلب فيه وبين ماأكل فيه أو أدخل فيه عضوا من أعضائه غير لسانه ، قلنا لهم :

لانكرة على من قال بقول رسول الله - ﷺ - ولم يقل مالم يقل عليه السلام ، ولم يخالف ماأمره به نبيه عليه السلام ، ولاشرع مالم يشرعه عليه السلام فى الدين .

وإنما النكرة على من أبطل الصلاة بمازاد على الدرهم البغلى فى الثوب من دم الدجاج

فأبطل به الصلاة ، ولم يبطل الصلاة بثوب غمس فى دم السمك . ومن أبطل الصلاة .. الخ .

(المحلى ج ١ ص ١٥١ م ١٢٧)

فهذه مقابلة التشنيع بالتشنيع .

ومن منهج أبى محمد أن يلزم المخالف بأصل مذهبه كقوله ـ ردا على من قال بطهارة نساء الكفار قياسا على أهل الكتاب :

فان قالوا : قلنا ذلك قياسا على أهل الكتاب : قلنا : لو كان القياس حقا لكان هذا منه عين الباطل :

١ ـ لأن أول بطلانه أن علتهم فى طهارة الكتابيات جواز نكاحهن ، وهذه العلة معدومة باقرارهم فى الكتابيات .

٢ ـ والقياس عندهم لايجوز إلا بعلة جامعة بين الحكمين .

وهذه (يعنى جواز نكاحهن) علة مفرقة لاجامعة .

(المحلى ج ١ ص ١٦٩ م ١٣٤) .

قال أبوعبدالرحمن : على أصل مذهبهم أنهم استدلوا بجواز نكاح الكتابيات على أن المراد نجاسة دين الكافر لانجاسة لعابه .

والكتابى بين جملة الكفار فصار المراد نجاسة دين كل كافر .

فأبو محمد لم يلزمهم على أصل مذهبهم ، وإنما ألزمهم بطلان القياس على هذه العلة .

ونختم مقالنا بهذه الكلمة التى تكتب بماء الذهب قالها أبومحمد فى وصف وبيان ناحية من نواحى جدله :

« قال علي : وقد عارضناهم فى كل قياس قاسوه بقياس مثله وأوضح منه على أصولهم لنريهم فساد القياس جملة .

فموه منهم مموهون بأن قالوا : أنتم دأبكم تبطلون القياس بالقياس وهذا منكم رجوع إلى القياس ، واحتجاج به ، وأنتم فى ذلك بمنزلة المحتج على غيره بحجة العقل ، وبدليل من النظر ليبطل به النظر ؟ : قال علي : فقلنا : هذا شغب سهل إفساده ولله الحمد ، ونحن لم نحتج بالقياس فى إبطال القياس . ومعاذ الله من هذا لكن أريناكم أن أصلكم الذى أثبتموه من تصحيح القياس يشهد بفساد جميع قياساتكم ، ولاقول أظهر باطلا من قول أكذب نفسه .

وقد نص تعالى على هذا فقال تعالى : « وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم » .

فليس هذا تصحيحا لقولهم أنهم أبناء الله وأحباؤه ، ولكن هذا إلزام لهم مايفسد به قولهم . ولسنا فى ذلك كمن ذكرتم ممن يحتج فى إبطال حجة العقل بحجة العقل .

لكن فاعل ذلك مصحح لقضيته العقلية التى يحتج بها فظهر تناقضه من قريب ولاحجة له غيرها فقد ظهر بطلان قوله .

وأما نحن فلم نحتج قط فى إبطال القياس بقياس نصححه ، لكن نبطل القياس بالنصوص وببراهين العقل ، ثم نزيد فى إفساده منه نفسه بأن نرى تناقضه جملة . والقياس الذى نعارض به قياسكم نحن نقر بفساده وفساد قياسكم الذى هو مثله أو أضعف منه .

كما نحتج على أهل كل مقالة من معتزلة ورافضة ومرجئة وخوارج ويهود ونصارى ودهرية من أقوالهم التى يشهدون بصحتها فنريهم تفاسدها وتناقضها ، وأنتم تحتجون عليهم معنا بذلك .

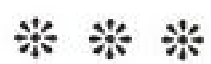
ولسنا نحن ولاأنتم ممن يقر بتلك الأقوال التى نحتج عليهم بها ، بل هى عندنا فى غاية البطلان والفساد .

وكاحتجاجنا على اليهود والنصارى من كتبهم التى بأيديهم ، ونحن لانصححها بل نقول إنها محرفة مبدلة لكن لنريهم تناقض أصولهم وفروعهم لاسيما وجميع أصحاب القياس مختلفون فى قياسهم لاتكاد توجد مسألة إلا وكل طائفة منهم تأتى بقياس تدعى صحته تعارض به قياس الأخرى ، وهم كلهم مقرون مجمعون على أنه ليس كل قياس صحيحا ولا كل رأى حقا ا هـ .

(المحلى ج ١ ص ٧٥ ـ ٧٦ م ١٠٠)

قال أبوعبدالرحمن : وقد عقد أبومحمد فصلا خاصا عن هذا المنهج فى آخر مباحث القياس بكتابه الإحكام .

والله المستعان ...



ملامح الطائفة المنصورة

نشهد بشهادة رسول الله ـ ﷺ ـ القاطعة (كما ثبت فى الحديث الشريف الصحيح القاطع فى نصه ودلالته) :

أن هناك طائفة منصورة ، على الحق ظاهرة ، لايضرها من خذلها الى يوم القيامة : فكلمة « لاتزال » تفيد معنى الزمن الحالى الذى قيلت فيه أى فى عهد الرسول ـ ﷺ ـ وصيغة « لاتزال » تعطى معنى الاستقبال المستمر الدائم الذى لاينقطع (الى يوم القيامة) .

والمشاهد أن بعض الأماكن ـ على مدار التاريخ ـ تخلو من طائفة منصورة .

وربما لايخلو مكان من فرد أو أفراد محقين متمسكين بشرع الله ـ ولكنهم غير منصورين ولامتغلبين على خذلان غيرهم لهم . فالبلاد الاسلامية العربية التى لاتحكم بشرع الله لانقول عن صلحائها : إنهم الطائفة المنصورة الظاهرة التى لايضرها من خذلها . بل هم طائفة صالحة ولكنهم غير منصورين ، وغير ظاهرين وقد خذلهم من ضرهم . فليس عندنا ضمان من قرآن ولاسنة : إن كل مكان فيه طائفة منصورة محققة . وإنما عندنا ضمان من الرسول ـ ﷺ ـ زمانى لامكانى ، وهو أنه لاتخلو الدنيا ولو فى لحظة واحدة من وجود طائفة منصورة ، ولكن هذا قد يكون فى مكان واحد ، ولو فى دولة واحدة أو مقاطعة واحدة أو اقليم واحد أو قرية واحدة .

توجد ـ وستوجد ـ ووجدت : طائفة فى كل زمان فى مكان ما : تزع بسلطان الله ماتقتضيه إقامة حدود الله فى أحكامها وعقوباتها ونفوذ عقودها والفصل بين الناس فى خصوماتهم ، وليس هذا المكان الذى تقام فيه حدود الله ويظهر فيه ذووه بالحق ولايضرهم من خذلهم :

مكانا معينا .

قد يكون معينا متميزا فى زمن ما .

ولكنه ليس متعينا فى كل زمن .

وأنا مميز لكم ظاهرات أود ألا يلتبس حولها الفهم :

فالظاهرة الأولى : وجود الاسلام فى عمومه .

فالاسلام لم ينقطع عن المعمورة فى لحظة ما .

إذا انحسر الاسلام فى الأندلس ـ مثلا ـ :

انتشر فى تركيا وهكذا .

والظاهرة الثانية : احياء شعائر إسلامية ، وإماتة بعضها فاذا وجد الفساد الخلقى فى بلاد كثيرة فلن تنعدم المحافظة فى بلد ما . ولسنا نعنى بصلاح المجتمع خلوه من فساد تحت الخفاء ، فهذا مالم يمكن . فقد وجد الفساد فى عهد الرسول ـ ﷺ ـ خفاء وظهر منه ماترتب عليه إقامة الحد فى عهده أيضا وإنما نعنى بالفساد الاجتماعى شيوع الفاحشة علنا دون خفاء ونعنى بالصلاح الاجتماعى : خفاء الفاحشة والتستر بها ، وفعلها على وجل وخوف من وازع السلطان ، وإذا فقدت الحسبة الشرعية فى بلاد مافلن تفقد فى بلد ما ، وإذا شاع الربا فى بلاد ما فلن تعدم بلد ما تمنعه وتحرمه وهكذا وهكذا .

والظاهرة الثالثة : وجود طائفة مؤمنة .

وليس هذا فحسب .. ولكنها : منصورة .. ظاهرة على الحق لايضرها من خذلها والمسلمون اليوم ليسوا كلهم طائفة منصورة غير مخذولة ، كيف يكون هذا ونحن فى ذنب الدنيا والرسول ﷺ أخبر :

أن الأمم تتداعى عليهم وأنهم كثرة ولكنهم غثاء كغثاء السيل ؟ كيف يكون هذا وهم كلهم لايحتكمون إلى شرع الله ، وإنما يحتكم إلى الشرع بعضهم لاكلّهم ؟.

كيف يكون هذا وهم : مذاهب وفرق كثيرة وحكومات متعددة المنزع . وكثير من تفرقهم يمس جوهر العقيدة ؟ إذن الطائفة المنصورة من انتماء واحد معين ، وليس من كل الطوائف . وكل يدعى أنه الطائفة المنصورة المحقة ولكن الناس لايعطون بالبناء للمجهول بدعواهم وإنما يعطون بالبراهين والدلائل . لابد من البحث عن مواصفات الطائفة المنصورة لنميزها من الطوائف الدخيلة المدّعية .

إننا إذا بحثنا عن مواصفات الطائفة المنصورة ـ فى هذا الزمن بالذات ـ وجدنا عليها دلائل وشواهد تاريخية ونصية .

ففى الحديث « لايضرهم من خذلهم » فكلمة خذلهم تقتضى عهدا أو شبهه بين الخاذل والمخذول إذ لا خذلان إلا بعد عهد .

والمشاهد تاريخيا اليوم : أن كلمة علماء المسلمين سواء أكانت فى صورة تضامن إسلامى أم رابطة ، أم مؤتمرات إسلامية ، أم فتاوى من العلماء : مُجمِعة على أن الحدود الشرعية يجب أن تقام ، وأن الحكم للقرآن والسنة ، وأن السماح ببيع الخمر واباحته ، وفتح أسواق الدعارة والحانات : كل ذلك حرام لايجوز . وكل ذلك محادّة لله ولرسوله .

وأغلب الدول الاسلامية والعربية تبيح حكوماتها الفاحشة علنا ، وتبيح المجاهرة بالفطر فى رمضان .

قال أبوعبدالرحمن : فان جئتنى بدولة واحدة ، أو مقاطعة واحدة ، أو قرية واحدة . تحكم بالشريعة المحمدية وتقيم الحدود والحسبة ، ولايجرؤ الفاسق فيها باعلان فسقه مجاهرة : فاعلم أنها الطائفة المنصورة ، واعلم أن غيرها من المسلمين خاذل لها ، لأنه لم يلتزم العهد الذى يجمع المسلمين فى تضامنهم ومؤتمراتهم .

فان قلت :

كيف كان المسلمون على عهد واحد أعنى هذا العهد الذى يطبق فى بلد ما أو قرية ما ولايطبق فى البلاد الأخرى ؟ .

قلت : الدليل على ذلك أن أى حامل علم شرعىّ يفتى بمخالفة القطعيات من الاسلام كإباحة الخمر أو البغاء : لامكان له فى مقاعد المسلمين فى مؤتمراتهم وتضامنهم ورابطتهم ولأن جميع الدول العربية والاسلامية التى تعطّل الحدود وتبيح الفاحشة علنا : لاتزعم ـ ولايزعم العلماء فيها :

أن ذلك حكم الاسلام .. بل هم يعرفون أنهم مخالفون عهد الاسلام الذى يجتمع حوله المسلمون وإنما يعللون ذلك بمسوغات غير اسلامية كالسياحة واحتذاء الأمم المتمدينة . وعلماء تلك البلاد لايملكون من الأمر شيئا . إذن أعلم علم اليقين أن الطائفة المنصورة اليوم : هى الدولة التى تحكم بشرع الله ، وتقوّم أمورها التى لاسعة لها فيها من فكرها وتجربتها على وصاية من علماء الأمة وعدولها .

هى الدولة التى لاتحارب الله علنا بالمعاصى . هى الدولة التى لاينجو فيها العاصى من حد الله إلا بسرية وخفاء ، أو تخريج وتأويل . وربما وجدت (على وجه الندرة) شفاعة فى الحدود بأى تخريج أو تأول .

هذا أمر عظيم ولكن هذا لاينفى القاعدة العامة من القول بأن هذه الدولة هى

الطائفة المنصورة لأن سيرة رسول الله - ﷺ - وأبى بكر وعمر وعثمان وعلي وعمر بن عبدالعزيز سير عزيزة نادرة وأولئك فى القرون الخيرة الممدوحة .

ونحن فى عصور ضعف الوازع ، وإنما المقياس فى النظر إلى أن هذه الدولة بالرغم من عجزها عن سيرة عمرية :

تكون أمثل وأفضل الأمم الاسلامية حولها أعنى ان نقص وتقصير هذه الطائفة : لايخلو من غفلة ولكنها لاتنام .

وقد تضعف الحسبة عند الطائفة المنصورة ، ولكنها تعود إلى شبابها وقوتها ريثما تشعر الطائفة المنصورة بأنها تكاد تفقد ميزتها وماميزتها إلا أنها على الحق ظاهرة ، وقد تكثر فى الطائفة المنصورة المحسوبية ولكنها تعود إلى نصاب العدالة منذ أن تحس بأن المحسوبية تغمط حقا ، وتربط بريئا ، ذلك أن الله لعن أمة يضيع الحق بينها .

وحاشى لله من أن تتمادى الطائفة المنصورة على معصية تعلنها مع أن اللعنة تحيق بها .

لن تكون الطائفة المنصورة ملعونة قط .

وقد حدد رسول الله - ﷺ - مواصفات الطائفة المنصورة بأنها : (من كان على مثل ما كان عليه رسول الله - ﷺ - وأصحابه) .

ونحمد الله أن ماكان عليه رسول الله وأصحابه من قول أو فعل محفوظ منقول بالنصوص الصحيحة الثابتة .

فالأمة التى تعرض أجسادا عارية وتغمز بعيون أطفأت الخطيئة نورها بين قرع القوازيز وهز الأكتاف : ليست على ماكان عليه الرسول ﷺ وأصحابه لأن الرسول وأصحابه لايغازلون الأجساد العارية ، ولايبيحون العري ، بل كانوا يدنون الجلابيب ، ويغضون البصر ويخافون من فتنة الصوت .

والبلد التى يعمرها مغبرة الصوفية بالرقص والوجد والوثنية :

مدد مدد .. ياصلاة الزين .. ياسيدنا الحسين .. نظرة عين ياحسين .. احفظ قلبك .. مدد .. مدد .. الخ .. الخ :

ليست على ماكان عليه رسول الله ﷺ وأصحابه .

وهكذا وهكذا كل بدعة نقّبْ عن تاريخها تجدْها حدثت بعد الرسول ﷺ .

وإذا فتنت أى أمة ببدعة ماقيّض لها من علماء الضلال من يسوغها بتأويل بعيد جدا

من النصوص الصحيحة ومن سيرة السلف .. تأويلا بعيدا يخالف مئات البراهين الواضحة اللائحة .. أو يسوغها بتأويلات بعيدة جدا جدا يريد بها التكلف فى رد دلالات واضحات تبطلها من مئات البراهين الصحيحة او يلفقها بأحاديث كاذبة موضوعة .

قال أبو عبدالرحمن الحزمى - عفا الله عنه - :

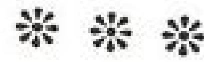
ولقد احتككت بأصحاب الطرق الصوفية فوجدت المساكين يحفظون الحماقات والأضاليل والمحالات مما ينسب للبسطامى والشاذلى وياقوت العرش والبدوى .. الخ .

ولايعرفون حديثا صحيحا من ضعيف .

ولايعرفون البخارى ومسلم .

ولايفرقون بين حديث رواه الشيخان وحديث رواه صاحب مسند الفردوس .

إن من ينصح نفسه يجد الشواهد التاريخية والنصّية عن سحنات ومواصفات (الطائفة المنصورة) فلا يسعه إلا الانتاء إليها .



تعبير الرؤيا وأحكامها

تعبير الرؤيا :

اشتهر محمد بن سيرين رحمه الله بتعبير الأحلام وكانت له فى ذلك عجائب ، وتزيد فيها القصاصون حتى خرفوا ، كما اشتهر بها « فرويد » حديثا ؛ وألف فى علم التعبير « شيشرون » و« بلوتارك » الرومانيان وابن الدقاق والحنبلى وابوسهل المسيحى ومحمد بن قطب الدين الأزنيقى ونصر بن يعقوب والنابلسى ، واختلف الناس فى حكم مايراه النائم فقال صالح تلميذ النظّام : إنها حق باطلاق : « فمن رأى أنه بالصين وهو بالأندلس ، فان الله عز وجل اخترعه فى ذلك الوقت بالصين » وقد أبطل الامام ابن حزم هذا المذهب من ناحية العيان ، لأننا نرى النائم فى مكانه الذى يرى أنه فى غيره ، ومن ناحية العقل ، لأن النائم يرى محالات ، ومن ناحية النص ، فقد صح عن النبى ﷺ أن رجلا قص عليه رؤيا فقال : « لا تخبرنى بتلعب الشيطان بك » والصواب أن فى الرؤيا حقا وباطلا وسيأتى بيان ذلك .

وكما اختلف الناس فى حكمها اختلفوا فى أسبابها وباعثها ، فربطها العلم الحديث ببواعث مادية بحتة ، فاعتبروها علامة على نوم غير طبيعى ، فان تعطل الادراك والارادة والشعور والحكم بالنوم تعطلا غير تام أنتج تخليطا وأحلاما ، ولذا فالرجل الصحيح الذى ينام بعد تعب معتدل لايرى فى الحلم إلا نادرا ، ولا تبقى صورتها فى ذاكرته إلا إن كان نومه خفيفا ولها سببان :

(أ) تهيج جسمانى للافراط فى شرب المنبهات والمخدرات مع تغيير محل النوم أو انضغاط جزء من أجزاء البدن حالة النوم او ملامسة بعض أعضاء الجسم لجهة رطبة او باردة أو تعب مفرط أو حدوث لغط بقرب النائم .

وأطباء الشرق فى القديم يشخصون الأمراض بالرؤيا ، فمن رأى أنه يعوم بصعوبة وأنه على وشك الغرق كان ذلك دليلا على سوء حالة الكليتين وعلى حاجة الجسم للغذاء ، وعلموا بالتجربة أن الرؤيا التى يراها المريض تكون ذات علاقة بالعضو المصاب ،

والمرض قد يصحب الرؤيا أو يسبقها ، وقد رأى عالم غربى أن حية لسعته فى رجله فلم تمض غير أيام حتى تكون فيها ورم سرطانى .

(ب) تهيج عقلى يحدث للمؤلفين والسياسيين الذين يستخدمون قواهم العقلية والدكتور الأهوانى ـ رحمه الله ـ يذكر أن المحدثين من علماء النفس تراجعوا عن القول بأن الأحلام تنبىء عن المستقبل وتنذر عما يقع ، وقد قالوا (وعلى رأسهم فرويد) أنه تحقيق رغبة لم يستطع صاحبها تحقيقها فى اليقظة .

وكان مذهب القاضى أبى بكر بن الطيب الباقلانى أنها اعتقادات ، لأنها غالبا محالات فلا تكون إدراكا وإنما تكون اعتقادا .

قال أبو عبدالرحمن : إن الذين يربطون كل رؤيا بسبب جسمانى أو ذهنى ماديون لا يؤمنون بالمغيب من الماورائيات ، ولاريب أن الروح من المغيبات ولكننى لا أعتبر البحث فى أسباب الرؤيا من القفو المنهى عنه، لأن الأحلام مجربة ، وهى من آثار الروح ، وإلى التجربة فلدينا النصوص من الوحيين ، بحكمها فلا نقول بخطأ من يجعلون الأمور الجسمانية والذهنية أسبابا للرؤيا ، ولكننا ننكر أن تكون سببا لكل رؤيا ، ولهذا قسم إمامنا ابن حزم الرؤيا فقال : منها مايكون من قبل الشيطان ومنها مايكون من الأضغاث والتخليط الذى لا ينضبط ، ومنها مايكون حديث نفس وهو مايشتغل به المرء فى اليقظة ، ومنها قذف من الله يجعله فى نفس العالم إذا صفت من أكدار الجسد وتخلصت من الأفكار الفاسدة ، وهذا النوع الأخير هو الرؤيا الصالحة ، وقد جاء عن النبى ﷺ أنه لم يبق من النبوة إلا المبشرات ، وهى الرؤيا الصالحة ، وهى من طرق علم الغيب : إما بشارة وإما إنذارا وإما معاينة .

وقد ذكر الحكيم الترمذى عن بعض المفسرين أنه فسر قوله تعالى : « وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب » بالرؤيا الصالحة فى النوم .

وذكر ابن القيم للرؤيا الصالحة اقساما ، فمنها إلهام يقذفه الله فى القلب ، ومنها مثل يضربه ملك الرؤيا الموكل بها ، ومنها التقاء روح النائم بأرواح الموتى ، ومنها عروج الروح إلى الله وخطابها له ، ومنها دخولها الجنة ، ومن الاستشكال فى هذه الناحية استبعاد التقاء الأرواح فى المنام ، لأن النائم يرى غيره من الأحياء ويخاطبه ، وربما كان بينهما مسافة بعيدة ويكون المرئى يقظان : روحه لم تفارق جسده ، فكيف إذن تلتقى روحاهما ؟

ويجيب ابن القيم عن الاستشكال بأن هذا مثل يضربه ملك الرؤيا للنائم أو أنه حديث نفسى من الرائى تجرد له فى منامه . قال أبو تمام :

سقيا لطيفك من زور أتاك به ... حديث نفسك عنه وهو مشغول

قال أبو عبدالرحمن : الأقرب أن يفسر هذا بالتلباثى ـ أى انتقال الفكر ، وهو تلق ذهنى لا ينكره العلم الحديث ، ومن المؤمنين بصحة الرؤيا من الناحية الروحانية العالم الفلكى « كاميل فلامريون » صاحب كتاب « المجهول والمسائل النفسية » .

أحكام الرؤيا :

- قد تصدق رؤيا الكاذب ولا تكون حينئذ جزءا من النبوة ولا مبشرات ولكن تكون إنذارا له أو لغيره .
- إذا تواطأت رؤيا المؤمنين على شىء كان كتواطؤ روايتهم له وكتواطؤ رأيهم على استحسانه .
- ان تجرد الروح يطلعها على علوم ومعارف لا تحصل بدون التجرد لكن لو تجردت كل التجرد لم تطلع على علم الله مما لا يعلم إلا بالوحى .
- يقوم علم التعبير على معرفة جو الحلم وملابساته ومعرفة احوال الحالم .
- قال أبو قتادة الأنصارى :

سمعت رسول الله ﷺ يقول : « الرؤيا من الله والحلم من الشيطان فاذا حلم أحدكم الحلم يكرهه فليبصق عن يساره وليستعذ بالله منه فلن يضره ». رواه البخارى .

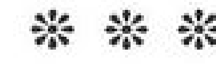
- قال رسول الله ﷺ « إذا اقترب الزمان لم تكد رؤيا المؤمن تكذب ». رواه البخارى ..

إن من أفرى الفرى أن يرى عينه مالم ير .

- قال أبو سلمة : لقد كنت أرى الرؤيا فتمرضنى حتى سمعت أبا قتادة يقول :

وأنا كنت أرى الرؤيا تمرضنى حتى سمعت النبى ﷺ يقول : « الرؤيا الحسنة من الله فاذا رأى أحدكم مايحب فلا يحدث به إلا من يحب وإذا رأى مايكره فليتعوذ بالله من شرها وشر الشيطان وليتفل ثلاثا ولا يحدث بها أحدا فانها لن تضره » .

(مفتاح السعادة فى موضوعات العلوم لأحمد مصطفى ـ طاش كبرى زادة ص ٣٣٥ـ٣٣٧ ج ١ .. الفصل لابن حزم ج ٥ ص ٩٠ .. الجواهر لطنطاوى جوهرى ص ٣٠ـ٣٥ ج ٧ أسرار النفس لأحمد فؤاد الأهوانى ص ٦٩ـ٧٦ .. مواكب الأرواح إلى عالم الأفراح لعلى رفاعى محمد ص ٤١ـ٤٧ .. المعتبر فى الحكمة لأبى البركات هبة الله بن على بن ملكا البغدادى ج ٣ ص ٤١٧ـ٤٢٣ .. الحاسة السادسة لجوزف سينل ص ٧١ـ٧٥ .. فتح البارى لأبن حجر ج ١٦ ص ٣ـ١٠٧ .. الروح لابن القيم فى عدة مواضع .. المعرفة عند الحكيم الترمذى ص ٢٨٠ دائرة المعارف لوجدى ومادة رأى) .



الثقل المستور

من المسلم به عند علماء الطبيعة : أن حاسة البصر لا ترى إلا الألوان ومن المسلم به عندهم : أن الهواء لا لون له فهو غير مرئى .

وهذا الهباء الذى نراه ليس هواء وإنما هو أجزاء صغار تنحل من الأجرام ويحصرها خط ضياء الشمس فتراها الأبصار .

والنار عند بعضهم ليست مرئية لأنه لا لون لها وانما نرى فيها الرطوبات المحترقة تكون شعلة حمراء وشعاعا ذهبيا ودخانا أسود .

والله سبحانه وتعالى أخبرنا عن الجن : أنه خلقهم من نار قال تعالى : « والجان خلقناه من قبل من نار السموم » والنار غير مرئية .

وربما كان الجن أرواحا والروح غير مرئية .

وربما كانت لهم أجسام صافية لطيفة هوائية ومثل هذا لا يرى ولا يلمس .

والقاعدة المنطقية : أنه إذا قوى الاحتمال امتنع اليقين بما يخالف الاحتمال القوى .

ونحن لا نجزم بأن الجن أجسام هوائية لنقول : إن الهواء غير مرئى لأن فى الموجودات ما لا لون له فكيف نجزم بنفى وجود غير المرئى فى حين أن البصر لا يرى إلا الألوان ؟

ونحن لا نعلم الكيفية الحقيقية للجن ولكننا نعلم :

١ ـ أن الجن حقيقة موجودة .

٢ ـ ونعلم بعض كيفيتهم ونجهل بعضها .

٣ ـ ونعلم أثرهم .

فأما المعرفة الأولى فمن جهلها لا يجوز له منطقا الجزم بانكارها لمجرد أنه لم يحسها .

لأن العلم الحسى آمن بحقائق غير محسوسة .

ولأن حقائق الوجود سابقة للحس البشرى ، فالحس البشرى تتوقف معرفته على وجود الحقيقة والحقيقة لا يتوقف وجودها على الحس البشرى .

والدنيا الجديدة ـ امريكا ـ حقيقة قبل ان يلمسها أبناء سبأ بن يشجب بحسهم .

وقدرة الله سبحانه وتعالى لا يحدها التصور البشرى ، يخلق الله ما يشاء ، يخلق

عنصرا مرئيا من التراب ، ويخلق عنصرا لا لون له غير مرئى من الهواء والنار . إذن لا يجوز أن يكون الحس البشرى المخلوق المحدود معيارا لوجود الحقيقة التى لاتفتقر الى إدراكه وهو يفتقر إلى إدراكها .

ثم علمنا بالعقل وجود الله وكماله وصدقه وصحة شرعه وصدق مبلغه فرأينا فى اخبار الشرع الصادق نصوصا متواترة على وجود الجن ، وفى القرآن سورة كاملة باسم الجن وأما المعرفة الثانية عن كيفيتهم فبطريق النص علمنا أنهم أمة مميزة متعبدة متناسلة يموتون ويبعثون وهم يروننا ولا نراهم وقال تعالى عن إبليس : « إلا إبليس كان من الجن » .

وقال عن الجن الذين إبليس منهم : « إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم » وصح أن رسول الله ﷺ رآهم ولكنه لم يخبر بكيفيتهم ، وأخبرنا ربنا أنهم مخلوقون من نار وأخبرنا أن وسواسا خناسا يوسوس فى صدور الناس وهذه هى المعرفة الثالثة عن آثارهم وكل منا جرب خطرات إبليس ووساوسه فالله الذى خلق أجسامنا وصدورنا وعقولنا جعل للجنة قوى يتوصلون بها إلى القذف فى نفوسنا ومن آثارهم الصرع . قال تعالى : « كالذى يتخبطه الشيطان من المس » . والصرع حقيقة ماثلة مشاهدة فى أفراد من البشر يتكلم الجنى على لسان المصروع أحيانا بلغة ونبرة لا تعرف عن المصروع قبلا .

ومن نفى أثرهم فلا حجة له إلا الدعوى وبعض الأطباء نفوا نفى الجاهل لا نفى العالم لأنهم سموا أمراض الصرع والجنون بعلل لا تنسب إلى الجن لكنهم لم يشفوا مجنونا واحدا بما تشفى به تلك العلل التى وضعوها بديلا عن مرض الجنون .

إن الجن فى وجودهم وكيفيتهم وآثارهم حقيقة ثابتة بالنص الصحيح الصادق وبالاستنباط الحسى والعقلى وبتخلف البرهان المعارض وإنكار ذلك مجرد جهل ونفى بالدعوى بناء على أن العقل رب الحقيقة وأن الحس معيارها .

تعالى الله عما لا يليق بجلاله .



حتمية الإعدام فى القصاص

تطبيق العقوبة الشرعية من لوازم الايمان :

المؤمنون بوجود الله لابد أن يؤمنوا بصدقه ، وبمعقولية شرعه : لأن من لوازم الايمان بالله : اليقين التام بأن هذا الوجود (بما فيه) خلق الله ، وخالق الخلق أولى بتنظيم حياتهم ، لأنه أعلم بما يصلحهم (بحكم أنه خالقهم) ، وبحكم أنه موجد الحقيقة ، وأن الخلق يكتشفونها وموجد الحقيقة أولى بالاتباع ممن يحاول اكتشافها .

وهو أحق - بحكم أن الكون ملك الله ، فكان أحق بتدبيره -.

أما من يؤمن بالله ولا يطبق شرعه فايمانه مزيف ، لأن عدم التطبيق عصيان له وجحد لحقه فى التدبير ، وشك فى صحة ومعقولية شرعه ، وكل هذه مخرجة من الملة ، وطريقنا إلى شرع الله نصوص من الكتاب والسنة ، وهذه النصوص يدخلها النقد من ثلاثة وجوه لا رابع لها (بحكم القسمة العقلية) :

الوجه الأول : نقد النص من ناحية ثبوته عن الله .

الوجه الثانى : نقد النص من ناحية صحة دلالته .

الوجه الثالث : نقد مقتضى النص الذى صح ثبوته وصحت دلالته .

والوجهان الأولان واجبان على المجتهد لا يعذر بعدم تمحيصهما مع قدرته ، والوجه الثالث كفر سافر ، لأن النص إذا صح ثبوتا ودلالة فلا يسع المسلم إلا تطبيقه ، فان توقف فلا يخلو من أن يكون معانداً أو شاكاً فى صدق ربه ، أو متهما دينه بالسهو والنقص ، مجهلا له ، وكل واحد من هذه الأمور مبيح للدم ، مخرج من الملة .

والعقوبة الشرعية من المسائل التى جاءت بنصوص صحيحة الثبوت والدلالة ، إذا توقف فيها مؤمن بالله لم نزد على مجادلته بقولنا : قال الله ، وقال رسوله ، بالنص الصحيح الدلالة والثبوت ، فان كان مؤمنا حقا انصاع وانقاد لأمر ربه وقلبه واجف .

أما الملحدون فلا ينقادون لشرع الله ، لأنهم لا يؤمنون بالله ، والايمان بشرعه فرع عن الايمان به .

وهؤلاء يغالطون المؤمنين بحجج العقول فى إلغاء العقوبة ، ولايمانى بأن شرع الله شرع من خلق الحقيقة دلفت إلى هذا النقاش العقلى لكل من ينكر العقوبة الشرعية ، وأنا على يقين بأن للمسلم من وضوح الحجة ما يختال به على الأفكار المتعفنة وإن ارتادت الجامعات الأجنبية وتباهت بالمؤهلات العالية .

والسر فى ذلك : أن المسلم ينصر حقا ، والحق عملاق فى كل مطرح .

ولتحرير موضوع البحث أحب لفت الانتباه إلى أن العقوبة الشرعية متنوعة من حيثيات كثيرة ، وهذا اللقاء لا يتسع لنقاش لاهث مع كل حيثية ، فآثرت أن أذكر المنهج العقلى العام فى الشريعة لحماية المجتمع من الجريمة ، ثم أطيل النفس مع نوع واحد هو موضوع القصاص فى النفس ، ليلاحظ أن منهج من سيبحث معقولية العقوبة الشرعية عليه أن يلاحظ المفارقة بين أمرين :

أحدهما : نوعية العقوبة (فى كميتها وكيفيتها) .

وثانيهما : العقوبة فى ذاتها .

فأما نوع العقوبة ـ كمية وكيفية ـ فلا نبحث معقوليته بالحكمة المنبعثة وإنما نبحثها بايراد البراهين الدالة على وجود الله وكماله ووحدانيته ، فاذا تقررت حقيقة الايمان . فليقل المؤمن : إن الحق الواحد الكامل أمرنى بأن أجلد الزانى غير المحصن مئة جلدة ، أما كونه لم يأمرنى بتسعين أو بمئة وعشر فذلك محض إرادة الله وتعبده إيانا لا يحق لنا أن نقدم بين يديه ، والقاعدة أن ما لا تظهر حكمته محمول على التعبد الخفى وبرهان التعبد هو برهان العقيدة ، فاذا ظهرت الحكمة فلا بأس من الاستئناس بها ، فربما قال المجادل : لم جعل ربنا عقوبة المحصن الرجم ولم يجعلها ضربة بالسيف ؟ .. هنا قد تلوح الحكمة فيقول المسلم : لغرض تعميم العذاب على الجسم الذى تبددت فيه شهوة الجماع الحرام ، وربما قال المجادل : لم كان هذا التبديد بالرجم ولم لم يكن بالوخز بالابر ؟

وربما قال المؤمن : إن الوخز بالابر ميتة بطيئة ، والعذاب فيها أشد فنافى مقصد الشارع . وسواء أحصلت القناعة وانقطع النزاع أم لم يحصل ولم ينقطع فلا يجوز للمؤمن أن يركن إلى الحكمة المظنونة فى تحديد الكمية والكيفية وإنما يمتثل باطلاق ، وليصر فى المجادلة على جانب التعبد وبرهانه هو برهان العقيدة .

أما العقوبة من حيث أنها عقوبة فتثبت بالنقاش العقلى المجرد ، فاذا ثبتت فى ذاتها فلن يتم تنفيذها حتى يعرف تقديرها كمية وكيفية ، ومن هنا يلتفت المسلم مرة ثانية الى

مسألة العقيدة يدلل على كمال الله وألوهيته ليصل إلى نتيجة : أن اختيار خالق الخلق أولى لنا من اختيارنا لأن شرع الله مبرأ من السهو والجهل والنقص .

أما البشر فهم الساهون اللاهون مهما بلغ عمرهم ، فهم محكومون بزمانهم ومكانهم وشهواتهم .

وإن لعقوبة الاعدام أحكاما فقهية كثيرة تتعلق بالقصد وعدمه وبكيفية الاستيفاء ، وبمن له حق الاستيفاء .. إلى آخر تلك الأحكام .. فلن نمس منها إلا جانب حتمية العقوبة ووجوب تطبيقها .

المنهج العقلى العام فى الشريعة لحماية المجتمع من الجريمة :

يلاحظ ان العقوبة مرتبة على جريمة بعينها ، ولكن الفاحص يدرك أن الجريمة فوق مستوى العقوبة ، لأن الجريمة سلسلة مخالفات شرعية فجاءت العقوبة **حدا فاصلا** ، **خذ مثال ذلك** القتل ينجم عن شهوة غضبية فى الجبلة البشرية ، وقد هذبت النصوص هذه الشهوة الغضبية بالحث على الحلم ومكارم الأخلاق والمسامحة والرحمة وتجنب هوشة الأسواق والنهى عن الممازحة بالسلاح وتهديد القاتل بالخلود فى النار ، والنهى عما يفقد الوعى من المخدرات ومن سورة الغضب الطائشة ، والنهى عن مسببات النزاع كالقمار وبيوع الغرر ، ثم جاءت المقاصة فى القتل حدا فاصلا بعد تخطى كل هذه الحجز .

وكل هذه الأجواء الشرعية يقتضيها العقل ولا يستحسن غيرها . وخذ هذا الجو من تلك الأجواء الشرعية .

قال تعالى : « وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ » ، وقال : « ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذابا عظيما » .

وقال رسول الله ـ ﷺ ـ (كما فى صحيح البخارى) :

(لايزال المؤمن فى فسحة من دينه مالم يصب دما حراما) .

وقال ﷺ (كما فى صحيح البخارى ايضا) : إن من ورطات الأمور التى لا مخرج لمن أوقع نفسه فيها سفك الدم الحرام بغير حله) .

وخذ مثلا آخر لذلك المنهج العقلى العام من جريمة الزنى فانها تنجم عن شهوة بهيمية فى الجبلة البشرية ، وقد هذبت النصوص هذه الشهوة بالأمر بغض البصر والسمو بالغريزة والتأكيد على من يجد الطول بأن يتزوج والعزم على المؤمنات بأن يسترن زينتهن

وبالنهى عن دخول البيوت بغير إذن وبالأمر بخفض الصوت ، ولم يوجب الحد إلا بشروط لا تتوافر إلا إذا كان السفاح علنا ، فجاء الحد حكما عازما جازما بعد تخطى كل هذه الحجز .

فالحد فى نوافل هذا الدين ترويض على عزائمه .

فصح أن العقوبة الشرعية جاءت بعد تخطى عدد من الحدود والتعليمات الشرعية ، وصح انه لولا ذلك التخطى المتتابع لما كانت هذه الجريمة .

ومن المسلم به أن المعاصي يجر بعضها بعضا ، وان الادمان على الصغائر يجر الى الكبائر ، والذين يتعاظمون العقوبة العادلة (لمرض فى قلوبهم) تصغر فى اعينهم الجريمة التى هى جريمة بنت جريمة ، وهذا مالاحظه رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله (لايزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن ولايسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ، ولايشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن) .

شبه منكرى الاعدام :

تعلق نفاة المقاصة فى النفس من القانونيين بأمور اهش من الخروع فقالوا : ان القتل قسوة ووحشية وان امور الناس يجب ان تقوم على الرحمة والعطف ، وقالوا : ان القتل مقاصة لاتردع لانه يموت المجرم ولاتموت الجريمة ، ولان الاعدام لايخيف من لايعرف انه سيقتل اذا قتل .

وقالوا : ان الاعدام يفقد المجتمع نفسين .

وقالوا : ان المجرم غير مسؤول عن اجرامه ، وانما تقع المسؤولية على البيئة التى نشأ فيها من امور وراثية وظروف حياتيه .

قال ابوعبدالرحمن الظاهرى : ندمغ هذه الفلسفة المريضة ونناقشها من ثلاثة وعشرين وجها وهى كالتالى :

الاول : اننا لانمارى فى وجوب وضرورة الرحمة وانما يرحم الله من عباده الرحماء ولكن الرحمة لاتفسر بتعطيل العقوبة ، وانما تفسر برحمة الجماهير والضعفاء والمساكين والآمنين المعصومة دماؤهم فاذا لم نردع المجرمين بالعقوبة فانما نجنى على المجتمع فى الاخلال بحماية أمنه ونظامه .

الثانى : ان تعطيل العقوبة ظلم للمجنى عليه والرحمة ان نمسح دمعة اوليائه بتطبيق العقوبة على الجانى .

والامة الصالحة هى التى لايضيع الحق بينها ، فصح بهذين الوجهين : ان رحمة يترتب عليها ظلم للمجتمع وظلم المجنى عليهم وتأييد الظالم على ظلمه (بحجة الرحمة) تعتبر نكسة فكرية ، وأظلم الناس من ظلم الناس للناس .

والرحمة رقة عاطفية فلا تمنع المسلم من رحمة جان مسلم ينفذ فيه حكم الاعدام فيستغفر له ويرجو الله ان يجعل ذلك طهرة له ويشفق على اخوانه المسلمين من تكرر هذا المنظر ، ولكن لايجوز ان تتعدى هذه الرحمة الى تعطيل الحد .

وهذا مالفت اليه القرآن الكريم فى عقوبة الزنى فى قوله تعالى : (ولاتأخذكم بهما رأفة فى دين الله) .

الثالث : ان رحمة الجانى رحمة تحول دون معاقبته وضع للامور فى غير موضعها . لان رحمة الجانى ان كانت خيرا يعارضها مفسدة الاخلال بالامن ومفسدة تضييع الحق ، ومفسدة عصيان الشرع المؤيد بنظر العقل ، ومن بدائه العقول : ان المصلحة تعطل اذا عارضتها مفسده ارجح منها وقلنا : قد تكون رحمة الجانى خيرا لانه لايوجد اى شيء يتمحض للخير او الشر .

الرابع : انه لايملك رحمة الجانى - رحمة تحول دون أخذ الحق منه - الا من يملك الحق وهو المجنى عليه او وليه ، فالولى مأمور بالرحمة والصفح فهذه الرحمة ليست من حق القانون ، ولامن حق السلطان ، ولاحق المجتمع .

الخامس : ان رحمة الجانى - بتعطيل العقوبة - تأييد للجناية ، فاهدار دم معصوم على يد سفاح آثم (بحكم القانون) اشتراك مباشر فى الاثم : لان من المشاركة التأييد .

السادس : ان تعطيل العقوبة الشرعية تشجيع للجريمة بطريق غير مباشر (من وجه آخر) لأن اولياء القتيل لايصبرون على مضض ، ولان السبيل امام كل مجرم ممهد (مادام انه يضمن حياته)

السابع : ان تنفيذ العقوبة فى الجانى جار على قاعدة منطقية تؤمن بها كل العقول ، وهى ان الجزاء من جنس العمل فلاظلم ولاتفريط فى مقاصة عادلة ومحاصة دقيقة .

الثامن : ان اصدق البراهين ماجرب ، والتجربة دلت على ان العقوبات ضرورة حتمية لحفظ النفس ، ويزع الله بالسلطان مالايزع بالقرآن .

ولم تقع الفوضى وتهدر الدماء وتتألب اللصوص الا فى مجتمع انفصلت فيه سلطة القانون عن واقع المجتمع .

التاسع : انه من الافضل الا يخسر المجتمع اى نفس فى غير جهاد مقدس ، ولهذا المبدأ حرص الاسلام على عصمة الدماء ، ولاريب ان استحياء الجانى هلاك لنفوس كثيرة ، وهذه من بدائه القرآن فى نصه : « ولكم فى القصاص حياة » .

العاشر : ان استحياء الجانى مبنى على الرغبة فى تكثير سواد المجتمع بأن لا يخسر نفسين ، ولكن الثابت عقلا ان المجتمع يخسر نفوسا كثيرة باستحياء الآثمين ، والقاتل بغير حق يجب ان يستشفى.المجتمع باستئصاله لانه عضو غير صالح .

الحادى عشر : ان القاتل حرم غيره الحياة فليحرم الحياة مثله ، فهذا حق لاتسقطه الرغبة فى تكثير سواد المجتمع ، ولامجال للمعارضة بين حق واجب وامر مستحسن .

الثانى عشر : ان تعطيل العقوبة قائم على مثالية موهومة تستبشع منظر القتل .

ونحن نقول : ان سر المعقولية فى بشاعة العقوبة ، ونقول (مرة اخرى) ان الجريمة ابشع ولابد للانسانية من سيف يحميها .

ولولا بشاعة العقوبة ماارتدعت النفوس .

ولم يأمر الله بحضور طائفة من المؤمنين الا لاحياء الحدود واعلانها لترتدع النفوس التى تستبشع منظر السيف فى خبطاته .

الثالث عشر : ان الناس ليسوا فى جملتهم على مستوى المسؤولية بحيث نتركهم لمثالية موهومة ، فقد اقتضت حكمة الله (كما هو معاين) ان فى المجتمع نفوسا شريرة لايردعها خوف من الله فى يوم مؤجل ولاحياء من المجتمع ، فلاترتدع الا بعقوبة عاجلة منظورة ، وردعها بالقتل يعنى عصمة المجتمع من شرها .

الرابع عشر : ان الجريمة ظلم والعقوبة مجازاة وردع ومقاصة ، ولايستحسن العقل غير هذا .

الخامس عشر : ان المبدأ العادل والقانون الفكرى الصحيح الذى تجمع عليه كل العقول السليمة ان يكون المجرم مسؤولا عن اجرامه وهذه المسؤولية تستوجب عقوبة معينة الا انها تسقط او تنقص او تخف لامر يتعلق بارتباط المجرم بجريمته وذلك الرباط هو (قصد الجريمة بغير حق) ولسنا نطل على هذا الرباط من زاوية الوراثة والبيئة باجمال بل نطل مع الزاوية التى لها تأثير فى القصد ، فالمجنون يحجز ولايقتل لانه غير قاصد او قل لأن قصده غير معتبر ، ومن اراد ان يرمى صيدا مباحا فأصاب آدميا معصوم الدم غير قاصد

قتله ، فلايعدم لانه غير متعمد الجريمة ، ومن ضرب آخر بعصا فمات لم يعدم لان العصا فى العادة والعرف لاتقتل .

والتعدى بآلة لاتقتل غالبا دليل قطعي على عدم قصد الجريمة الا ان يوجد ماينافى هذا القصد ، كأن يكرر ضربه وهو مريض او يعيد الضرب فى مقتل .. الى آخر ماهنالك من جزئيات وتحفظات ومقارنات دقيقة تحفل بها كتب الفروع .

السادس عشر : ان الذين لديهم امور وراثية كتوتر الاعصاب او سوء التربية او بؤس الحياة لاتغتفر جريمتهم مادام انهم يخططون للجريمة بتنظيم قاطع على ذكائهم وتعمدهم ، وماداموا يعرفون انهم بالجريمة يحرمون اخا لهم حظه من الحياة ويتركون اولاده للبؤس والشقاء .

فنحن بين امرين : هما القصد ، والحافز على القصد ، فلا نقتل الا القاصد ولانغتفر من الحوافز الا ماكان حقا ، فالبائس الذى يقتل تاجرا ما ليأخذ ماله لايسوغ جريمته انه بائس فى حياته ، لأن بؤسه ليس حقا متعينا على التاجر ، وانما البؤس والبحبحة قسمة من جعل هذا اصم وهذا اعرج وهذا اعمى وهذا قوى البنية مكتمل الخلقة جميل الطلعة مبسوط الرزق مشروح الخاطر .

والحشاش الذى يقتل محادثا لادنى مجادلة لايغفر جريمته توتر اعصابه لامر واحد شاهدناه وعايناه وهو ان هذا الصنف من الناس كثيرون ولكنهم ضبطوا اعصابهم على رغمهم لان العدالة لاترحم وسيوف الله مصلته ، وماهذه القوة من جنود وسيوف وحشود الا سلطان الولى الضعيف أولم يقل سبحانه : (فقد جعلنا لوليه سلطانا) .

ولهذا لو اخذنا بما يسمونه وراثة وبيئة وسلطة وسوء تربية وحرمانا لما وجد على ظهر المعمورة مجرم مدان ولأصبح المجرمون جميعهم بريئين .

السابع عشر : ان البائس يتعجل بؤس غيره لينعم مكانه ، فالعدل ان يعامل بنقيض قصده والعدل الا نعالج بؤسا ببؤس ، ولاريب ان اسقاط حكم الاعدام هنا تسويغ للجريمة ، وهذا التسويغ يعني ذلك العلاج المرفوض عقلا .

الثامن عشر : ان تعليل حكم الاعدام بالردع اقتصار على جزئية من العلة فاننا نقول : الاعدام ضرورة للردع ، وعلى فرض انه لاردع (وذلك باطل بيقين) فلايسقط حكمه ، لانه حق طرف معين لايسقط الا برضاه .

فالحق حق واجب لذاته لا لغيره ، ونقول : ان الاعدام لايقضى على الجريمة لاننا

آيسون من مجتمع مثالى ملائكى لايجرم ولايخطىء ولكننا نؤمن بأن المجرمين يقلون فلنطاردهم .

ولاريب انه بقلة المجرمين تقل الجريمة لبديهة : ان لاجريمة بدون مجرم ، ولبديهة ان مالا يدرك كله لايترك كله ، ولبديهة اننا نملك السبب ولانملك مايتسبب عنه ، الا ان هذا السبب راجح فى الغالب ، فلايجوز لنا (عقلا) ان نترك مانملكه لشىء لانملكه ، كما لايجوز ان نترك امرا راجحاً لان هناك احتمالا مرجوحا وإلا كانت نكسة فكرية .

التاسع عشر : أن قولهم مطاردة المجرم لا تقضى على كل جريمة منبثق من القول بعدم جدوى الأسباب ، وهذه نكسة كما قلت .

ومن ناحية ثانية فذلك القول كلام مجمل لأن المجتمع الذى يسود فيه نظام الاعدام بحق يقضى قضاء مبرما على الاجرام الجماعى لأتفه الحوافز ، وقلما وجد من يرتكب جريمة القتل إلا لحافز قوى جاء نتيجة لسوء تصرف المقتول .

فصح بيقين أن مطاردة المجرم تقضى على شكل مروع من أشكال الجريمة .

العشرون : أن حصول الردع بالعقوبة أمر مجرب ـ كما بينته آنفا ـ وإنما غلط النافون بظنهم أن الناس كلهم لايرتدعون بالعقوبة ، وغلط المثبتون بظنهم أن الناس كلهم يرتدعون بالعقوبة .

ومذهبى : أنه يحصل ردع ، والمرتدعون هم الجمهور ، بيد أن من كتب الله لهم الشقاء لايعتبرون بعقوبة غيرهم فيرتدعون .

قال أبوعبدالرحمن : فهى ثلاثة أمور : ارتداع بالجملة ، وهذا لايحصل ، ولو حصل لكان خيرا كثيرا ، وعدم ارتداع بالجملة ، إلا أن التجربة أثبتت ارتداع الكثيرين .

وارتداع ولكن ليس بالجملة ، ولاريب أن ارتداعا ليس بالجملة خير من عدم ارتداع بالجملة .

والشاهد على هذا أن الجريمة فى المملكة العربية السعودية عام ١٣٩١هـ ليست كالجريمة فى النصف الأول من القرن الرابع عشر للهجرة من ناحية كميتها وكيفيتها .

فان قالوا : هذا عامل الحضارة ، قلنا : كذبتم وأفكتم لأن جريمة النصف الأول من القرن الرابع عشر فى بلادنا هى الجريمة ذاتها (كما وكيفية) عام ١٣٩١هـ فى البلاد التى هى أكثر منا انسياقا للمدنية .

الحادى والعشرون : أن الاجرام هو الاجرام إن لم ينتج عنه ارتداع سفاح آخر فان المجتمع على أقل تقدير تفادى شرا ، فتقليل السفاحين مصلحة ماثلة إن تعذر ارتداع كل السفاحين ، وهذا غير أحد الوجوه الآنفة الذكر لأن ذلك الوجه عن تقليل المجرمين من ناحية القضاء عليهم فيستريح المجتمع من شرهم ، وذلك من ناحية اعتبار بعضهم وارتداعه .

الثانى والعشرون : أن قول الاسكندنافيين : عملية الاعدام لن تحقق العبرة مادام الاعدام لن يخيف من لايعرف أنه سيقتل فيه مغالطتان :

أولاهما : أن الجهل بالقانون لايسوغ تعطيله ، وليست معالجة الجهل بالقانون فى تعطيله بل لابد من إشاعته ، ولاريب أن الانتصاف للدماء المراقة فى كل جمعة على رؤوس الأشهاد سينبه كل من لايعرف لأن يعرف وليس يخفى اليوم إلا مالايكون .

وأخراهما : أن من لايعرف أنه سيقتل إذا قتل يعرف بيقين أن القتل جريمة ويعرف بعقله (إن لم يكن ذا دين) أن الجزاء من جنس العمل .

الثالث والعشرون : أن للاعدام مسوغا غير مجرد تحقيق العبرة ، وغير مجرد تعيين الحق ، وهو إشاعة العدل ، فلن تطبق العدالة إهدار الدماء ، ولن تطبق العقول الصحيحة جفنها على حياة سفاح تقوم على إهدار دم معصوم .

وجوب العدالة فى التطبيق :

وبعد نقض فلسفتهم الرعناء فى تعطيل العقوبة أود ملاحظة أن العدالة فى التشريع ذات شقين .

عدالة النص فى حقيقة تشريعه ، لأنه من عند الله والله لايقول إلا حقا ، ولايشرع إلا عدلا .

والعدالة فى تطبيقه : بأن يكون الحكم مطابقا لواقع القضية ـ بحكم اجتهاد القاضى وصلاح سريرته ـ وألا تنقص من الحد ، لأن الله أرحم منا ولانزيد فيه ، لأن الله أحكم الحاكمين .

ونطبقه على أنفسنا فلا نحابى بحكم الله قريبا أو عظيما ، فحذار أن تدركنا خطة بنى إسرائيل ، وأقول هذا على مبدأ (يا أيها الذين آمنوا آمنوا) .

وليس الحيف فى تطبيق الحد الشرعى بأقل خطورة من تعطيله ، فالمعطل والجائر كلاهما آثم ظالم ، والعدالة قوام الملك .

وبعد فان واقعنا العربى بحاجة إلى شباب يؤمن بالله ويقول عقب كل صلاة : اللهم أبرم لهذه الأمة أمر رشد يعز فيه أهل طاعتك ويذل فيه أهل معصيتك .. ويقول : اللهم أصلح ولاة أمورنا .



فى أحضان الميتافيزيقا الشيوعية !

عقدة الشيوعيين :

أنهم لايؤمنون بشىء غير محسوس .

أى المغيب عن الوعى البشرى .

ومن هنا جاءت خرافة الميتافيزيقا فى دماغ المفكر الشيوعى ، وهم يفسرون الميتافيزيقا أحيانا بما وراء الطبيعة ويفسرونها أحيانا بما وراء الحس البشرى .

ولايمانى بالمنهج التحليلى الذى يفتت الجزئيات ليستلمح الفروق الدقيقة ويتلافى تعميم الأحكام مع المفارقة فاننى غير يائس من حل العقدة الشيوعية بهذا المنهج التحليلى المتناسق من هذه الخيوط :

١ ـ أنه ليس كل ماغاب عن الوعى البشرى يسمى خرافة ذلك ان المغيب عن الوعى على قسمين لاثالث لهما فى تصور أى عقل بشرى .

أولهما : واقع مغيب فهو موجود فى حقيقته ولكن الوعى البشرى فى جملته أوفى بعض أفراده ـ لم يحط به .

وثانيهما : ادعاء ماليس بواقع فهو مغيب لأن المعدوم غائب بطبيعته .

فثمة فرق بين :

واقع مغيب وبين معدوم غائب !

الأول : حقيقة غير منظورة .

والثانى : خرافة لن تنظر !!

٢ ـ ليس كل ماغاب عن وعينا يجب أن نتوقف فيه أو نجحده !

أما أننا لانجحده فلأننا نعيش اليوم حقائق قطعية كانت بالأمس مغيبة .

وأما أننا لانتوقف فيه مطلقا فلأننا جربنا أن كل المغيبات تتألف من أنواع على هذا النحو :

أ ـ مغيبات نعيش آثارها فتعطينا هذه الآثار فكرة قطعية عن وجودها .

ونعرف من وجودها أن لها كيفية ما لأن الوجود المجرد من كيفية ماغير متصور فى أى عقل بشرى !

وقد نجمل هذه الكيفية أو نطلقها ولكننا لا نحددها .

فقد نقول لهذا الكوكب الذى لم نكتشف كيفيته أو كميته بعد حجم كبير جدا ولكننا لانحدد حجمه بحجم كذا من الأحكام الملموسة .

وقد نقول : لهذا الموجود قدرة متناهية مطلقة ولكننا لانحددها بقدرة معينة ملموسة .

وليس هذا التقنين دعوى أدعيها لأننى اشترطت للايمان ـ دون توقف ـ بالموجود المغيب : أن تكون له آثار نعيشها .

وكبرى الحقائق وجودا .. الله وصفاته المطلقة فى الكمال لأن كل حقل من حقول العلم البشرى يفيض بمئات الآثار التى ترغم العقول بخالق واحد مطلق الكمال . وأكبر مفكر شيوعى يعلم أن قدراته فى الحس والفكر والوعى ذات ظاهرتين :

إحداهما : ان ماقتنصه من المعرفة قليل جدا وإن كان كثيرا جدا بالنسبة للتجربة البشرية .

وأخراهما : أنه ينطلق من معرفته القليلة إلى قوانين وكليات يعرف بها : أن فى المجهول الأكثر حقائق يجب الايمان بها بقدر آثارها أو بقدر ماتفرضه هذه القوانين .

ب ـ مغيبات ـ إن لم نعش آثارها ـ نؤمن بها إيمانا اضطراريا ! لأن اضطرارنا إلى الايمان بهذا المغيب هو نفس الاضطرار إلى الايمان بالمجرب .

نعم لم تصح التجربة قط ـ فى فروضها ونتائجها ـ دون الاحتكام إلى العقل .

التجربة دون ضمان العقل زائفة .

والقوانين التجريبية قوانين عقلية بلاريب .

كل تجربة عقل وليس كل عقل تجربة ! .

ذلك أن للعقل منادح صادقة غير التجربة .

والذين يلجمون القريحة بالتجربة ضالون .

لأن العقل طريق إلى التجربة .

ولأن العقل غاية للتجربة !!

وإذا كانت التجربة أصدق برهان فلايعنى ذلك أنه لابرهان غيرها . ولقد تحايل

مفكرو الملحدين على العقل فلم يعدل عن إيمانه ! . وإنما تخطى مفكرو الملحدين عقبات الايمان إلى محالات الالحاد !

قد يكون فى الايمان محارات ولكن أنى له المحالات ؟! .

إن قوانين العقل الثلاثة ـ التى تتفرع منها ملايين البراهين فى العلوم تأبى أن تكفر برب حتمى الوجود والواحدية والكمال على أنها لاتحدد ولا تشخص وفى هذه كفاية ! .

فان ألح الملحدون ـ من أمثال أمانوئيل كانت ـ على القول بأن هذه القوانين الثلاثة تجريبية قلنا : ولكنها صادقة وإذن فهى حتمية .

وإذن أيضا نكون اهتدينا بالمحسوس إلى غير المحسوس .

جـ ـ ثمة مغيبات نتوقف فيها إن كانت دعواها فى طور المسالمة بين السالب والموجب من قوانين العلم والعقل كبعض نظريات العلم الظنية .

د ـ ثمة مغيبات نجزم بكذبها إن جرت إلى المحال أو صادمت الحقائق الثابتة . كنظرية دارون مرفوضة مطلقا فى منطق المفكر المسلم لأن قوانين العقل والحس هدتنا إلى الايمان بالله وصدق شرعه وصحة ثبوته ودلالته .

وشرع الله يرفض هذه الدعوى ففيه ان الله خلق أبانا من سلالة من طين وليس من سلالة من قرود ! .

وصدق الله وكذب دارون .

٣ ـ ليست الميتافيزيقا ماوراء الطبيعة لأن فى الطبيعة نفسها ـ ميتافيزيقا . ولكنها ماوراء الحس البشرى .

لأنها مغيبة عن علمنا وحسنا .

٤ ـ معيار الحقيقة فى وجودها لافى وعينا بها فكم وكم من حقيقة لم نع بها بعد . وكم من حقيقة وعينا بها فصارت غير ميتافيزيقية ! .

٥ ـ من واقعنا ومنذ أبعد الآماد علمنا أن وسائلنا فى المعرفة منحة لم نخلقها ولم نكتسبها . بل وجودنا منحة .

وتوديعنا عارية مردودة .

ونسمى معرفتنا اكتسابا ولكنها منحة أيضا لأن وسائلنا منحة وماصدر عن المنحة فهو منحة .

ورأينا عن طبيعة هذه الوسائل أنها تأبى المحال وإنما يؤمن بعض المفكرين بالمحال تحت سحر الأغلوطة فاذا شموها لفظوها !.

ورأينا أيضا : أنها عاجزة عن إدراك كل حقيقة .

ورجال العلم والذرة اليوم يعلمون علم اليقين أن الكون أرحب وأبعد وأغمض من اكتشافهم الهائل .

فمن إيجابية وسائلنا فى المعرفة آمنا بالضرورات التى لم نحسها ، ومن قصور معرفتنا علمنا أن فى الوجود حقائق مغيبة ولقد قلنا مرارا : إن الالحاد عدم علم وليس علما بالعدم !.

٦ ـ لم تكن المادية قط ثمرة للعلم الروسى والاختراع الروسى ، نعم كان كارل ماركس أستاذا للينين وستالين وبقية الرفاق فى بناء نظام شيوعى !.

ولكنه لم يكن قط أستاذا ليورى جاجارين ـ مثلا ـ فى غزو الفضاء !

بل قامت حضارة القرن العشرين فى العلوم التطبيقية وفى العلوم البحتة على أكتاف متدينين ـ غير ملحدين ـ من المسيحيين واليهود .

أما الفكر الميتافيزيقى الملحد فوراءه جماعة البروتوكولات قبل ميلاد عيسى ـ عليه السلام .

٧ ـ لم تستطع الشيوعية الهرب من الميتافيزيقا فى أفكارها .

بل كانت أكثر ميتافيزيقية فى حقول الجمال والفن وعلم النفس والتاريخ والروحانيات .

كانت ميتافيزيقية دهماء بغيضة فى رد الثقافات إلى العمل والرغيف وصراع الطبقات .

* * *

غزو الفضاء والتفسير العلمى للنصوص

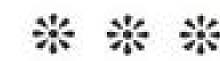
الحمد لله نحمده ونستعينه ونعوذ به من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا ، من يهد الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادى له ، والصلاة والسلام على نبيه وخيرته من خلقه محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه ومن دعا بدعوته من الطائفة المنصورة التى لايضرها من خذلها إلى يوم القيامة وبعد :

فان أصح الحقائق العلمية ـ كما هو منطق العصر ـ ما كان معاينا إما بحس مجرد وإما باختبار وتجربة . وحديثى عن غزو القمر أنيس العشاق فى سمرهم ، وموعد تلاقيهم وشاهد مواثيقهم ، حديث عباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا ، لم يبرحوها ولم يتخلصوا من جاذبيتها حتى أفكارهم المجردة ليس لها زاد من الخصوبة يدفعها إلى السماء كما تدفع القوة الذرية السفينة أبولو «١١» .

وهي أفكار ـ لو جردت عن الخبر السمعي ـ وحاولت التحليق فانها كالدجاج تطير ولكن إلى أسفل .

فحديثي عن غزو الفضاء ليس بحديث المعاين للقمر اللامس له وليس هو بحديث الفيلسوف المتأمل أو الشاعر المجنح الذي يصنع الحقائق بفكره ، وليس هو بحديث الفلكى العالم أو من يرصد الطوالع وينظر بالتلسكوبات البصرية .

إنما هو حديث من يتلقى الحقيقة من مصدرين لا ثالث لهما : ـ

أولها : خبر ربنا عز وجل فى كتابه ـ أو على لسان نبيه ـ  ـ .

وثانيها : أقوال علماء العصر الحديث ومنجزاتهم العلمية . وفى التلقى عن هذين المصدرين لابد من أحد أمرين : فإما ان يتفق النص السمعي والنص العلمى على إثبات حقيقة أو نفى ماليس بحقيقة وإما أن يتعارضا ولا يمكن التوفيق بينهما ألبتة .

فان اتفق النص والعلم فى النفى أو الاثبات فلا اعتراض ، وهذا من إعجاز القرآن إذ لفت إلى يقينيات كان العلم عنها غافلا لأن العلم البشري ـ يومذاك ـ لايزال طفلا وقد قال تعالى عن القرآن والمعاندين وطلاب الحقيقة : (قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء والذين لايؤمنون فى آذانهم وقر وهو عليهم عمى) .

وإن تعارض النص مع العلم فلا يخلو النص من أربع حالات ولا يخلو العلم أيضا من حالين فأولى حالات النص : أن يكون قاطعا فى ثبوته ودلالته ، كدلالة القرآن على أن الله لاتدركه الأبصار . فهذا نص قطعى الثبوت لأنه آية من كتاب الله وكتاب الله قطعى الثبوت ، وهو قطعي الدلالة لأنه لا تأويل له بوجه يعقل فلو قال العلم ـ على سبيل الفرض ـ إن القوة الذرية دفعت بسفينة فضائية حتى جاوزت الأفلاك والسبع الطباق ورأى ملاحها رب الكائنات جهرة لقلنا بكل إيمان وتصميم وقطع وجزم وإصرار : كذبوا وأفكوا .

ونقول كذبوا : ولو استجهلنا واستحمقنا كل من في مشارقها ومغاربها ، وفى هذه الحالة فالعلم هو المتهم لا كلام ربنا ، ومن أصدق من الله حديثا ؟!

وثانية حالات النص : أن يكون قطعى الدلالة وغير قطعى الثبوت كالأحاديث الضعيفة التى لم تثبت نسبتها إلى الرسول ﷺ إذا كانت دلالتها قطيعة على نفي مايثبته العلم أو إثبات ماينفيه ، ففى هذه الحالة يحصل التوقف إلى أن يكون العلم الحديث علما ضروريا فنحكم به على عدم ثبوت النص عن الرسول صلى الله عليه وسلم .

وثالثة حالات النص : أن يكون قطعى الثبوت وغير قطعى الدلالة وتلك عقدة الموضوع وفي هذه الحالة فقط :

أقترح أن لايقحم النص وتعارض به مسائل العلم سواء أكانت النظرية العلمية قطعية الثبوت أم غير قطعية لأن دلالة النص لم تتضح بعد ، ولم نجزم على معرفة مراد الله منه ولهذا دعا بعض الباحثين ـ هو سيد قطب ـ في تفسيره آية (يسألونك عن الأهلة) إلى عدم إقحام النصوص في المسائل العلمية ، وحجتهم أن القرآن الكريم نزل للتوجيه وبناء المجتمع الصالح بما فيه من أحكام فقهية وتربوية ولم تكن وظيفته إعطاء نظريات علمية فى الفلك والهيئة والطب ، ولهذا صرف من سألوا عن بعض المسائل الفلكية الى طبيعة القرآن ووظيفته فقال تعالى : (يسألونك عن الأهلة قل هى مواقيت للناس) . ولو كان القرآن يعطى نظريات علمية ـ فى غير نطاق التشريع والتوجيه ـ لأعطاهم نظرية علمية كاملة عن القمر فى نقصه واكتماله ، وحجتهم أيضا : أن القرآن قطعى نهائى مطلق أما العلم فغير نهائى ولا قطعى ولا مطلق ، ولهذا فتطبيق النصوص على كل مايستحدث من كشف كوني أو نظرية علمية إنما هو من القفو المنهي عنه وقد يكون فى هذا التطبيق مايخلخل العقائد ويشكك المسلمين فى كتابهم ، فلو أيدنا بالقرآن بعض النظريات ثم تقدم العلم فكشف عن

بطلانها فاننا نجعل القرآن فى موقف حرج وبذلك نخلق التعارض بين الديـن والعلـم ولاتعارض في الحقيقة .

قال أبو عبد الرحمن : أتفق مع أهل هذا الرأي على ضرورة إبعاد النص عن معارضة العلم ولكن لغير المسوغات التي ذكروها .

إنه يجب إبعاد النص عن حومة الصراع مع العلم إذا كان النص القطعى الثبوت غير قطعى الدلالة ، أما إذا كان قطعيا في ثبوته ودلالته فهو المقدم والعلم هو المتهم .

ويجوز لنا أن نفسر النص القطعى الثبوت غير قطعى الدلالة بما يصح ويتيقن من نظريات العلم بدليلين : أولهما : أنه لا فرق بين موضوعات القرآن ، فكما يجوز الاجتهاد فى تفهم دلالة النص فى الفقه أو العقيدة يجوز أيضا أن نتفهم دلالة النص فى العلم ونظرياته الحديثة .

ومن يقول : إن كتاب الله ليس كتاب فلك وطب وتاريخ كما هو كتاب فقه وتربية محق ، بيد أن كتاب الله لم يخل من لفتات علمية ، فلماذا نجتهد فى تفسير بعضه ونجمجم فى البعض الآخر ؟

إذا فلا يصح لنا تسويغ الإمساك عن تفسير بعض الآيات بمجرد التفرقة بين موضوعات القرآن وإنما نمسك عن تفسير بعضه بالتفرقة بين أحواله ، فهناك متشابه كأوائل السور ، وأمور أخرى تقوم على التسليم كمسألة القدر ، فهذه لايحسن الخوض فيها لا لأنها من العقائد وغيرها من الفقه والتربية فقد يكون المشتبه فى غير العقائد وقد يكون الجلى الواضح فى العقائد .

فالعلة هى التشابه وغموض الدلالة حتى لانقول على الله بغير علم وحتى لانحمل النص على غير مراد الله منه .

والدليل الثانى (على أنه يجوز لنا أن نفسر النص القطعى الثبوت غير قطعى الدلالة بما يصح ويتيقن من نظريات العلم الحديث) هو أن القرآن معجز ومن أعظم إعجازه تنبآته وسبقه إلى نظريات كان العلم عنها غافلاً ، وإذا وردت فى القرآن لفتات مجملة كقوله تعالى : « ويخلق مالا تعلمون » وكقوله تعالى : « وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس » وأنبأ الرسول صلى الله عليه وسلم عن الكاسيات العاريات ، وعن مشاركة المرأة للرجل فى العمل غير البيتي والتجارة وهما أمران لم يعهدا . فكل هذه الغيبيات من دلائل

الإعجاز وأنها صدرت من نبى يقول الحق . وفى خطبة للرسول صلى الله عليه وسلم طويلة بعد فراغه من صلاة الكسوف قال : « والله لقد رأيت منذ قمت أصلى ما أنتم لاقون فى دنياكم وآخرتكم » فذكر علامات الساعة ثم قال :

« ولن يكون ذلك حتى تروا أموراً يتفاقم شأنها فى أنفسكم تسألون بينكم : هل كان نبيكم ذكر لكم منها ذكراً » .

قال أبو عبدالرحمن : وهذا هو الواقع بعد تجدد المخترعات وكثرة المنجزات العلمية ـ يراجع كتاب (التصريح بما تواتر فى نزول المسيح) ص ١٦٥ ـ ١٧٠ بتحقيق شيخنا عبدالفتاح أبو غدة ـ وأما القول بأن حقائق القرآن قطعية وحقائق العلم غير قطعية فلايصح أن تأخذه قضية مسلمة باطلاقه ، لأن القرآن قد يكون غير قطعى الدلالة والعلم قد يكون قطعياً ، ومما يدل أيضاً على أن النص القطعى فى ثبوته غير القطعى فى دلالته يفسر بالحقيقة العلمية هو أن فى أصول التفسير قواعد يترجح بها التفسير المتعدد المحامل من المسائل اللغوية ودلالات السياق وقرائن الأحوال وإننى أعتبر الكشف العلمى من المسائل التى تترجح بها إحدى احتمالات النص فان صح الكشف العلمى وإلا فالخطأ فى أفهامنا لا فى كلام ربنا . ورابعة حالات النص : أن يكون غير قطعى الثبوت وغير قطعى الدلالة فلا يركن إليه فى معارضة أية مسألة علمية .

وبكل ماسبق يتضح أن النص إما قطعى الثبوت والدلالة فيكون هو المقدم ويكون العلم هو المتهم ، وإما قطعى الدلالة وغير قطعى الثبوت أو غير قطعى الثبوت وغير قطعى الدلالة ففى كلا الحالين يقدم عليه العلم إن كان متيقنا ، وإما قطعى الثبوت غير قطعى الدلالة فيكون عدم إقحامه فى ميدان العلم أولى لأن مراد الله منه غير مفهوم . فان كان العلم يقينيا جاز لنا أن نرجح به دلالة النص كما يجوز أن نرجح بالأمارات وقرائن الأحوال وإن الإنجازات العلمية القطعية من أجل القرائن والأمارات ، وأولى حالات العلم نفسه : أن يكون يقينيا قطعياً ، وأقسم بالله أجل الأقسام أن الحقيقة العلمية لن تعارض النص الشرعى القطعى فى دلالته وثبوته هذا محال لأنه يحيل الأدلة العقلية والضرورية والوجدانية التى بنينا عليها إيماننا بالله الحق ، وكل ما أحال حقاً فهو محال ، فاذا حدث التعارض بين النظرية العلمية والنص الشرعي فلابد قطعاً وبيقين أن أحدهما أو كلاهما ظني ، وثانية حالات العلم أن يكون ظنياً ، ومن العلم الظني نظريات النشأة الأولى كالقول : بأن أصل الإنسان قرد أو أن القمر انفصل من الأرض وكان مقره المحيط الهادي ، فمثل هذه

النظريات لايجوز أن يعارض بها النص الشرعي القطعي ، لأن النشأة الأولى أمر فات الحس والعيان ولم تثبت بلزوم عقلي ، وأبلغ رد علي مثل هذه النظريات قوله تعالي « ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم » . ومن العلم الظني ما كان يقوم على النفي دون الإثبات كمن ينفي وجود سبع سموات طباق ويقتصر على ما يبدو له من النجوم والأفلاك لأن ملكوت الله أوسع وأبعد من إحاطة البشر ، والله يقول : « وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً » .

ومن العلم الظني : النظريات المتطورة التي لم تكن محل إجماع واتفاق .

قال أبو عبدالرحمن : هذه هي الضوابط والقيود في مسائل العلم التي يرد بها النص الشرعي ونص العلم الحديث . أما أن نلهث وراء النصوص لنكذب بها كل حدث علمي ـ دون مراعاة تلك الضوابط ـ أو أن نلهث وراء النظريات العلمية لنكذب بها القرآن فكل ذلك من المبادرات المخيفة التي تبلبل عقول الناشئين وتشككهم في دينهم .

إن لهثنا وراء النصوص تنفي كل نظرية بدون قيد ولا شرط وقد تكون النظرية العلمية من الحق اللائح فانما نجعل ديننا معارضاً للحق ولعمر أبي عبدالرحمن بن عقيل أنه لايعارض الحق إلا الباطل ، وبهذا تكون إنجازات العلم المتتالية سنداً للإلحاد أو التأفف من الدين وبهذا يجد من لم يؤمن بالله متنفساً ليقول : إن هذا الدين قيود وهمية وأغلال تشد ذويها عن الإنطلاق العلمي .

وثقوا ـ أيها الأحباب ـ أن دعاة الإلحاد يفرحون بكل تصريح يذيعه رجال العلم الشرعي في إبطال نظرية علمية باسم النصوص الدينية ، فحذار حذار من تصرفات تميت علينا ديننا وتشمت بنا عدونا ، وإن لهثنا وراء النصوص لنؤيد كل نظرية علمية ـ دون مراعاة تلك الضوابط أيضاً ـ فمعني ذلك الانهزام الروحي إذ نجعل العلم حكماً علي النصوص ونجعله المقدم والنص هو المؤخر ، وأخطر من هذا كله أن نلهث وراء النظريات العلمية لنكذب بها نصاً شرعياً قطعياً أو نتكلف تأويله بما لايقطع به على مراد الله إلا بتحكم .

إن للعلم حقاً فلنتريث فيه حتى نجزم بأنه قطعي ، وإن للنصوص حقاً فلنتريث حتي نجزم علي مراد الله منها ولتكن عقولنا وقلوبنا مفعمة إيماناً بأن الله لايقول إلا الحق ، وأن الحق لايعارض حقاً مثله أبداً وذلك بحكم الدلائل والبراهين العقلية والوجدانية والضرورية التي بنينا عليها إيماننا بالله وملائكته وكتبه ورسله ، ولايستغرب المتسرعون في

إنكار حقائق العلم باسم النصوص أن يصل البشر إلى علم معجز فليكن من الثابت والمتيقن أمور :

أولها : أن المخترعين والرواد مهما بلغ حولهم وطولهم إنما هم مكتشفو حقيقة لم تكن من صنعهم بل من صنع الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى فمن الظلم والحيف الكبير أن نؤمن بمكتشف الحقيقة وننسى موجدها والله يقول : « أأنتم أشد خلقاً أم السماء بناها » .

وثاني تلك الأمور : أن لهذا العلم البشري المعجز مهما اتسعت آفاقه نهاية يقف عندها لأن لله غيباً لايظهر عليه أحداً .

وثالث تلك الأمور : أن الساعة تأخذ الناس بغتة ، فلو كانوا يفطنون لكل حدث تنبأ به النص من أماراتها لما كانت مباغتة .

قال أبو عبدالرحمن : وبالتقسيم الآنف الذكر لحالات النصوص وحالات كل نظرية علمية نكون وضعنا قاعدة علمية لتفسير النصوص الشرعية ومدى الاطمئنان إلى النظرية العلمية وبهذا نكون قد أحكمنا السياج عن المبادرات في الجزم والتفسير المرتجل الذي يحدث آثاراً سيئة في الإيمان بالعقيدة . وقد اجتهدت في استخلاص هذه القاعدة من طبيعة القرآن ومن القواعد العامة في أصول التفسير والتأويل ومحوري الذي أدور حوله إيماني العميق الوثيق بالله وكتبه ورسله وأن الله لايقول إلا الحق فلنتيقن : أن هذا نص ثابت عن الشارع ولنتيقن أن هذا مراد الشارع من هذا النص فاذا صح هذان الأمران فالنص هو المتبع لأنه الحق والحق أحق أن يتبع .

وقد كتبت هذا بمناسبة ماتواترت به الأنباء العالمية عن وصول أبولو (١١) إلى القمر فهرعت إلى نصوص القرآن التي نفى بها بعض علمائنا هذا النبأ وهرعت إلى نصوص القرآن الأخرى التي أثبت بها بعض علمائنا هذا النبأ أيضاً فدرستها واستجليتها واجتهدت في تفهمها ونقبت في أمهات كتب التفسير ، فما كان فيها من حق وصواب فمن الله وماكان فيها من خطأ فمني ومن الشيطان ، وأقول ـ كما قال سلفنا الصالح ـ آمنت بكتاب الله على مراد الله وإليكم هذه النصوص وأقاويل العلماء في تأويلها :

قال تعالى : « ولقد جعلنا في السماء بروجاً وزيناها للناظرين وحفظناها من كل شيطان رجيم إلا من استرق السمع فأتبعه شهاب مبين » .

وبهذه الآية استدل شيخنا محمد الأمين الشنقيطي على أن أصحاب الأقمار الصناعية لايصلون إلى القمر وسيرجعون خاسئين أذلاء عاجزين ودليل فضيلته هذه الأمور :

أولاً : أن أصحاب الأقمار الصناعية يدخلون في مسمى الشياطين دخولاً أوليا لعتوهم وتمردهم وقد صرح ـ سبحانه وتعالى ـ بقوله « وحفظناها من كل شيطان رجيم » .

ثانياً : أن القمر في السبع الطباق . قال تعالى :

« ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقا وجعل القمر فيهن نوراً » فعلم أن القمر بعينه في السماء لامجرد نوره ، لأن قوله تعالى (جعل) بمعنى صير فمنصوباها بمعنى واحد ـ أي أن القمر هو النور والنور هو القمر ، فالمعنى أن القمر بعينه في السماء لا أن الموجود في السماء مجرد نوره .

قال الشيخ الشنقيطي : ولايجوز صرف القرآن عن معناه المتبادر بلا دليل يجب الرجوع إليه .

ثالثاً : أن الله سبحانه وتعالى صرح في سورة الفرقان بأن القمر في السماء ذات البروج ـ فالسماء التي صرح هنا أن القمر فيها ـ هي بعينها السماء المحفوظة من الشياطين .

كما قال تعالى : (.ولقد جعلنا في السماء بروجاً وزيناها للناظرين وحفظناها من كل شيطان رجيم) .

قال فضيلته : والواقع سيكشف حقيقة تلك الأكاذيب والمزاعم الباطلة . وقال : وأعلم وفقني الله وإياك أن التلاعب بكتاب الله جل وعلا وتفسيره بغير معناه لمحاولة توفيقه مع آراء كفرة الأفرنج ليس فيه شيء ألبتة من مصلحة الدنيا ولا الآخرة (يراجع أضواء البيان ج ٣ ص ٢٢) .

قال أبو عبدالرحمن : كل ما استدل به شيخنا لا حجة فيه على نفي وصولهم إلى القمر ، فمما تجدر الإشارة إليه أن النصوص الواردة في حفظ السماء قطعية الثبوت وقطعية الدلالة فمستحيل أن ينفذوا إلى السموات ولو حاولوا الوصول إليها فانهم سيحرقون بالحديد والنيازك ـ الفصل لابن حزم ج ٤ ص ٩٦ ـ وهي الرجوم المذكورة في القرآن ، أما النصوص الواردة على أن القمر في إحدى السموات السبع فقطعية الثبوت غير قطعية الدلالة وهي غير قطعية الدلالة للاختلاف في تأويلها حسبما يلي :

التأويل الأول : أن معنى « فيهن » (معهن) قال ذلك قطرب وهو حجة في اللغة وقاله ابن الكلبي ويكون المعنى أن الله خلق سبع سموات وخلق معهن القمر وهذا وارد في لغة العرب قال امرؤ القيس :

وهـل ينعمـن من كان آخـر عهده ثلاثين شهراً في ثلاثة أحوال

فمعنى في ثلاثة أحوال ـ أي مع ثلاثة أحوال ـ قال القرطبي : إن جلة أهل اللغة فسروا البيت بهذا المعنى وعلى هذا فلا دلالة على نفي الوصول .

التأويل الثاني : أن المراد وجعل نور القمر فيهن وهذا مانفاه فضيلته ولكنه في الواقع هو التفسير الصحيح لأن التأويل هكذا : أو لم يروا كيف خلق الله سبع سموات طباقاً وجعل فيهن أي وصيرً القمر نوراً فيهن .

وبهذا فلا دلالة في النص على أن القمر بعينه في إحدى السموات السبع ، وقد نقل هذا المعنى عن فلكيي العرب ولهذا قال عبدالله بن عمرو بن العاص : إن نور الشمس والقمر في السماء واستشهد بالآية (يراجع تفسير ابن جرير ج ٢٩ ص ٩٧) .

وهذا التأويل لايخالف أن منصوبي جعل بمعنى واحد ولكن ليس من كل وجه ، بل من وجه أن الله سبحانه وتعالى جعل فائدة القمر للسماء أنه منور لها ، فالقمر هو النور والنور هو القمر من ناحية أن فائدته المنصوصة إنما هي في التنوير ويدل على أن المجعول في السماء النور لا القمر بعينه أن جعل لما تعدت إلى مفعولين دل على أن عين القمر وهو المفعول الأول غير مقصود فهو غير منطوق .

التأويل الثالث : ماذهب إليه فضيلته ، فصح بهذه التأويلات : أن النص غير قطعي الدلالة ، أما قول شيخنا ـ حفظه الله[1] : ولا يجوز صرف القرآن عن معناه المتبادر إلا بدليل يجب الرجوع إليه فالجواب عنه من وجهين :

أولها : أن المعنى المتبادر من النص هو تأويله بأن المجعول في السماء هو نور القمر .

وثانيها : أن الاكتشاف العلمي وخاصة إذا كان من المحسوسات أقوى دليل لصرف اللفظ عن معناه المتبادر .

أما استدلال فضيلته بأن آية الفرقان نصت على أن في السماء ذات البروج قمراً منيراً وقد ثبت أنها محفوظة بالآية الأخرى فنقول : إنها غير قطعية الدلالة لأن السماء في هذا الموضوع وردت مفردة فتحمل على أنها مجرد العلو ، وقد فسرت السماء بالعلو في عدة مواضع ولأن السماء المحفوظة غير القمر الذي ينور عليها وإذا صح العلم وبات محسوساً فانه من أجود مايرجح به أحد احتمالات النص وبهذا يتضح أن النص على عدم نفوذهم من السماء قطعي الثبوت غير قطعي الدلالة ، فاذا صح الكشف العلمي صحت به الدلالة

---

(١) الآن نقول : رحمه الله .

وقصارى القول : أن النصوص لاتحيل وصولهم إلى القمر ولكنها تنفي نفوذهم من السماء ، أما النصوص التي استدل بها بعض علمائنا على تأييد هذا النبأ فكثيرة متكلفة . أوضحها آيتان : الأولى قوله تعالى : « أو لم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي أفلا يؤمنون » ودليلهم من الآية أن القمر قريب من الأرض ليس في السماء وإنما هو منفصل عن الأرض . قال الأستاذ أحمد حسين المحامي (كوكب الإنسانية ص ٢٢ ـ ٢٣) : فالعلماء المحدثون متفقون على انفصال القمر عن الأرض حتى ليحددوا الموضع الذي انفصل منه القمر عن الأرض وهو هذه الفجوة الضخمة التي تؤلف المحيط الهادي (راجع مع الله في السماء للدكتور أحمد زكي ص ١٠٦ فما بعد ، وعجائب الأرض والسماء للدكتور الفندي ص ١٣٠) .

قال أبو عبدالرحمن : هذه نظرية تتعلق بالنشأة الأولى فهي ظنية وإنما تقبل هنا لأنها وافقت النص القرآني .

أما الآية الثانية : فهي قوله تعالى : (يامعشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات والأرض فأنفذوا لاتنفذون إلا بسلطان فبأي آلاء ربكما تكذبان ، يرسل عليكما شواظ من نار ونحاس فلا تنتصران) ويعتبر الدكتور جمال الدين الفندي هذه الآية تنبأ بمحاولات البشر غزو الفضاء ويستنبط هذين الاستنباطين :

أولاً : أن في هذه الآيات الكريمات إشارات واضحة إلى أن الإنسان سوف يستخدم سلطان العلم للتخلص من قبضة جذب الأرض وسائر أجرام السماء وعندها سوف يحاول السبح في الفضاء الخارجي .

ثانياً : عندما يسبح في الفضاء سيواجه أهوال الفضاء ممثلة قبل كل شيء في رياح الشمس المحرقة والأشعة القاتلة للخلايا الحية التي على غرار الأشعة الكونية والأشعة فوق البنفسجية التي ترسلها الشمس ويعج بها الفضاء الذي تسبح فيه الكواكب وهذه كلها إنما تمثل النار المحرقة التي لا دخان لها ولعل هذا هو المقصود من شواظ من نار ونحاس . اهـ .

(القرآن والعلم ص ٤٧ ، ٤٨ بتصرف وانظر أيضاً دليل المستفيد على كل مستحدث جديد لابن خلف ص ١٩٥ والقرآن والعلم الحديث لابراهيم عبدالباقي ص ٤٢٠ ـ ٤٢١) وأرى أن تأويلاته بعيدة جداً ولنستعرض تأويل المفسرين لهذه الآية :

فالتأويل الأول : أن ذلك التحدي واقع يوم القيامة فلايستطيع أحد من الانس والجن أن يفر من يوم الحساب ويؤيد هذا التأويل أمور :

أولها : أن في الآية وعيداً للثقلين بأن الله سيفرغ لهم فيحاسبهم ويجازيهم بدليل السياق فقد قال تعالى قبل ذلك : (سنفرغ لكم أيها الثقلان) وقد تواترت النصوص وانعقد الإجماع على أن الحساب يوم القيامة .

وثانيها : أن هذه الآية تفسرها آيات أخرى كقوله تعالى : (يقول الإنسان يومئذ أين المفر ، كلا لا وزر إلى ربك يومئذ المستقر) وكقوله تعالى : (والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها وترهقهم ذلة مالهم من الله من عاصم) وكقوله تعالى : (إني أخاف عليكم يوم التناد يوم تولون مدبرين) وكقوله تعالى : (وجاء ربك والملك صفا صفا وجيء يومئذ بجهنم) وكقوله تعالى : (وانشقت السماء فهي يومئذ واهية والملك على أرجائها) فكل هذه الآيات حديث عن يوم القيامة .

قال الضحاك بن مزاحم : إذا كان يوم القيامة أمر الله السماء الدنيا فتشققت بأهلها ونزل من فيها من الملائكة فأحاطوا بالأرض ومن عليها ثم بالثانية ثم بالثالثة ثم بالرابعة ثم بالخامسة ثم بالسادسة ثم بالسابعة فصفوا صفا دون صف ثم ينزل الملك الأعلى على مجنبته اليسرى جهنم فاذا رآها أهل الأرض فلا يأتون قطرا من أقطار الأرض إلا وجدوا سبعة صفوف من الملائكة فيرجعون إلى المكان الذي كانوا فيه ثم استدل بالآيات الآنفة الذكر ومن ضمنها هذه الآية .

وثالث تلك الأمور : أن قوله تعالى : (يرسل عليكما شواظ من نار ونحاس) دليل على أن هذا الإرسال في يوم القيامة .

التأويل الثاني : أن هذا التحدي واقع في الدنيا بمعنى أن الثقلين لايستطيعون الهرب من الموت ولو نفذوا من أقطار السموات والأرض لكانوا في سلطان الله ولأخذهم الله بالموت .

التأويل الثالث : أن الثقلين لايعلمون مافي السموات والأرض إلا بسلطان يعني بينة من الله وهذا تأويل ابن عباس .

قال أبو عبدالرحمن : ثمة أمور لابد من فهمها :

أولها : أنه لا قرينة تخصص الآية بالقيامة وهذا ما أيده كبير علماء الشام الشيخ جمال الدين القاسمي - تفسير ١٥/٥٦٢٦ .

وثانيها : أن الآية مشعرة بأن هذا سيقع في الدنيا وأنها ستكون محاولة الصعود إلى

السماء وأنهم لن ينفذوا إلا بسلطان وهو ما يأذن الله لهم به من قوة وبينة إلا أنهم إذا حاولوا الوصول إلى السماء رموا بالشهب كما ترمى الشياطين .

وثالثها : أن قوله تعالى : (سنفرغ لكما أيها الثقلان) لايخصص الآية بالقيامة لأنه محتمل أن الله سيفرغ لإجابة من يسأله كل يوم أو أنه سيفرغ لهم في الحساب يوم القيامة وبهذا تكون الآية مستقلة ، ولايلزم من كون هذه الآية في القيامة أن يكون مابعدها فيها أيضاً (انظر تفسير الشوكاني لآية : « يابني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم » ج ١ ص ٧٢) .

ورابعها : أن قوله تعالى : (فاذا انشقت السماء فكانت وردة كالدهان) دليل على أن إرسال النحاس والشواظ يكون يوم القيامة .

وخامسها : أن هذه الآية ليست في معنى الآيات التي ذكرها الضحاك .

وسادسها : أن خبر الضحاك موقوف عليه .

وسابعها : أن محاولة النفوذ ليست بمعنى محاولة الهرب الذي فسروا به الآية لأن في النفوذ معنى الإقدام والاستكشاف .

وثامنها : أنه لم يرد عن النبى صلى الله عليه وسلم مفهوم هذه الآية .

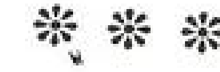
وتاسعها : أن القرآن لاتفنى عجائبه وفيه خبر من قبلنا ومن بعدنا ، وحكم مابيننا ومن إعجازه إخباره بغيبيات لم تقع ، أما الذين يقولون ليست هناك سموات سبع يرمى دونها بالشهب وإنما هو فضاء وأفلاك فهؤلاء ضالون مصادمون لنص قطعي . قال تعالى : (له السموات السبع والأرض) وقال : (ولقد خلقنا فوقكم سبع طرائق وما كنا عن الخلق غافلين) .

وقال : (فقضاهن سبع سموات في يومين وأوحى في كل سماء أمرها) وقال : (ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقا) وقال : (وبنينا فوقكم سبعا شدادا) .

والسموات أجسام لا مجرد سديم لأن الله جعلها سقفاً محفوظاً ولها أبواب ويطويها الله كطي السجل .

وإذا كان العلم الحديث الآن ينفي السبع الطباق فحجته أنه لم ير بالتلسكوبات إلا النجوم والفضاء وهي حجة واهية تقوم على النفي وليس عدم العلم كالعلم بالعدم وليس ماشاهدوه بناف مالم يشاهدوه وعلمهم وإن عظم قليل لأن ملكوت الله أوسع والله يقول : (أو لم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة) .

والله المسؤول : أن يحفظ لنا ديننا وعقيدتنا وأن يجعلنا من الطائفة المنصورة التي لايضرها من خذلها إلى يوم القيامة ، وبالله تعالى التوفيق وصلى الله على محمد وعلى آله وصحبه ومن دعا بدعوته إلى يوم الدين وسلم تسليماً كثيراً .



كلام الله لا يفسر بالكهانة

لا مراء أن فى نصوص ديننا ما تفسيره وبيانه رهن الاحداث المنتظرة ، ولهذا فجيولوجيو القرن العشرين سيفهمون من قوله تعالى :

« ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فسلكه ينابيع فى الأرض » أكثر مما فهمه مفسرو القرآن الكريم القدماء !

ولست انكر ان تفسر الآيات الكونية من القرآن كما تفسر آيات الأحكام ، لأننا متعبدون بتلاوة كتاب ربنا وتدبره وفهمه والاجتهاد فيه . وأباهل على ان الأعجاز فى القرآن الكريم لا ينتهى ما ظل تكليف الله لعباده قائما لكن من يعرض للتفسير بنظريات العلم « سواء أكان مؤمنا به يسعى لتوفيق ما بينه وبين العلم من أمثال جوهرى طنطاوى وعبد الرزاق نوفل والدكتور جمال الدين الفندى ومصطفى محمود أم كان كافرا به يسعى لخلق جو التعارض بينه وبين العلم » : ان يتبين أولا مراد الله فلا يحكم بموافقته او مناقضته حتى يثبت له ببرهان قطعى ان ما فهمه من النص هو مراد قائله : وهذا الشرط قيد منطقى لمن يرتاد حقيقة ثم لا يعزبن عن البال بعد ذلك أن مراد الله انما يفهم بفهم العرب له من لغتهم : بحقيقتها ، ومجازها ، وايمائها لأنه نزل بلغتهم .

وعلى هذا فلا يجوز « باطلاق » الاستهانة بتفسير الصحابة والتابعين ومن تلاهم ممن تخصصوا فى اللغة وحمل الأثر .

واذن ففهم « مراد الله تعالى » من النص لن نتوصل اليه الا بالغوص فى اعماق العربية والالمام بدقائقها ، والتفطن لامارات السياق ، وما اصطلح عليه فى عرف الشرع .

والحقيقة الناصعة انه لا يتوقف فهم الآيات العلمية من القرآن على وجود دكاترة فى الطب والتشريح والنبات والهندسة والذرة وشتى معارف الكون اذا لم يكونوا متمكنين فى علم العربية واصول التفسير وانما يتوقف الفهم ـ بعد فساد الملكة ـ على وجود شيخ تبحر فى لغة العرب وفهم الواقع التاريخى ، وعرف مظان « تفسير المأثور » ثم يأتى دور هؤلاء الدكاترة فى تطبيق ما فهموه من نظريات العلم على ما فهمه أئمة التفسير .. ان على هؤلاء الدكاترة ان يبينوا دلالة « النظرية العلمية » ولا يجوز لهم مطلقا ان يطبقوها على دلالة

النص الا ان يكون قد استنبطها لهم مختص بعلم التفسير ، او كانوا هم من التمكن فى اصول هذا الفن بحيث يكونون مؤهلين للاستنباط وهذا بديهى فى عصر يراعي حرمة التخصص .

اذن لا بد من القطع على « مراد الله تعالى » قبل مقارنة النص بالنظرية ولا بد أن نطلب « فهم المراد » من المتخصصين فى طلب تأويله .

وبعد تقرر هذا اقول « مرشدا لكل مؤمن بالقرآن ، محتجا على كل كافر به » : لا بد - من ناحية الحجة والبرهان - من تطبيق هذه القواعد عند عرض النظرية على دلالة النص :

١ - مراعاة أن منزل القرآن هو « خالق الحقيقة » وان رجال العلم يحاولون « اكتشاف الحقيقة » وبرهانى على ذلك : كل البراهين الدالة على وجود الله وعلى صحة النبوة وثبوتها .

وعلى هذا المبدأ فما كان قطعى الدلالة من القرآن على مراد الله فهو - فى صحته - قطعى نهائى مطلق لأن خبر الله عن حقيقة خلقها هو لا بد إلا ان يكون كذلك ! واذن فمن الضرورى - ولا بد ، وبيقين - : ان معارضة من يكتشف الحقيقة غير نهائية ولا مطلقة !

وهذا مجرب ، فأكثر نظريات العلم كانت حقا مطلقا ، ثم تقدم العلم خطوة فكانت باطلا مطلقا !

وهذا طبيعى فى معرفة بشرية تترقى الى الكمال ولن تبلغه ، وتعرف اليوم ما كانت تجهله بالأمس ، وهكذا !

٢ - مراعاة ان نظريات العلم الحقيقية المطلقة الجازمة التى ظهرت فى حيز المحسوس لا يمكن ابدا ان تعارض حقيقة النص النهائية المطلقة ، لأن الحق لا يعارض حقا مثله ، ولأن تصور هذه المعارضة يفضى الى تجهيل النص او تكذيبه ، وهما خلتا نقص يتنزه عنهما خالق الحقيقة وموجدها لبراهين مساقها فى باب « الأسماء والصفات » من كتب العقائد وفى مثل هذا فضرورى وبيقين ولا بد : ان دلالة النص المطلق فى حقيقته لا تعارض حقيقة العلم النهائية المطلقة !

٣ - مراعاة النصوص محتملة الدلالة - بحكم لغة العرب - لا تعتبر تفاسير الأئمة لها نهائية ولا مطلقة واذا فلم يفرغ منها ، فاذا استجدت حقيقة علمية مجمع عليها وكانت

تتناولها احدى دلالات النص فتصبح مرجحة لتلك الدلالة .

وكل ما تعددت دلالته من النصوص ، وتضاربت الأفهام فى استكناه المراد منها وغلب بعضها على بعض فى عصر او مصر : فلا مؤاخذة فيها الا على أفهامنا !

والذى بلوته من نصوص دينى ان العلم الحديث سيفهم من النص ما اختلف السلف فى فهمه لتقوم الحجة من النص على من لم يدرك الرسول ﷺ ويشاهد معجزاته الكونية !

وبهذه الحقائق الناصعة سأتناول كتيب « مصطفى محمود » : « محاولة لفهم عصرى للقرآن » الذى أثار ضجة كبرى فى الأوساط الأسلامية مبتدئا بـ « قصة الخلق » (ص ٤١ - ٦٤) حيث قرر نظرية دارون واستدل لها على هذا النحو :

ركب « دارون » الباخرة فى رحلة حول العالم يجمع العينات من البحر والبر ، ومن تحت الماء ومن فوقه ، فتجلت له هذه الملاحظات :

١ - ان الحياة تتلون وتتكيف مع البيئة فسحالى الكهوف لا وظيفة عندها للبصر ولا للألوان ، لأنها تعيش فى الظلام . بينا سحالى البرارى حادة للبصر وملونة وهكذا ! (فى ص ٤٢ امثلة اخرى) ، اذن لعل اصل الحيوانات واحد ، ثم تباينت بتباين الظروف فالأرضيات طورت لنفسها ارجلا ، والبحريات تحولت ارجلها الى زعانف ، والجويات تحورت اطرافها الى اجنحة (ص ٤٢) .

٢ - كشف علم التشريح عن تشابه فى بنية الحيوانات ، فالثعبان بلا ارجل ، ولكن اثبت علم التشريح ان له ارجلا ضامرة مختفية فى هيكله العظمى وعدد اصابع اليد والقدم فينا خمس وفى الفيران خمس وفى السحالى وفى القرود خمس حتى الوطاويط لها خمس اصابع ضامرة (ص ٤٣) .

٣ - بين علم التشريح ان فى الهيكل العظمى للأنسان نفس فقرات الذيل التى فى القرود (ص ٤٤) .

٤ - فقرات الرقبة فى الأنسان عددها سبع ، وفى الزرافة برغم طول رقبتها ايضا سبع وفى القنفذ سبع (ص ٤٤) .

٥ - بين علم التشريح ان الجنين يمر فى رحم امه وهو يتخلق على مراحل : فى مرحلة يكون اشبه بسمكة وتكون له خياشيم وفى مرحلة اخرى ينمو له ذيل ثم يضمر ، وفى مرحلة ثالثة يتغطى بالشعر تماما كالقرد ثم يبدأ الشعر ينحسر عن جسمه تاركا مساحة

صغيرة عند الرأس لقد فضح الجنين القصة وكشف لنا اصلنا الذى انحدرنا منه !! (ص ٤٤) .

٦ ـ بين علم التشريح ان عضلات آذاننا البشرية كانت تحرك آذان اجدادنا الحمير !!!! ولكنها تليفت وضمرت (ص ٤٤) .

٧ ـ كشفت الحفريات عن جماجم بشرية ذات شكل قردى فى الترنسفال وبكين وجاوة ونياندرتال فى كهوف عثر بها على بقايا خشب متفحم فى مواقد تدل على ان اصحاب هذه الجماجم قد اكتشفوا النار واستخدموها منذ ملايين السنين (ص ٤٥) . أ هـ .

هذا مجمل ما اقتضبه من نظرية « دارون » ولقد مج الناس الحديث عنها فلم يستغربوا سماعها ، وتندر بها علماء اوروبيون كثيرون ، ولسنا نحس خطورة فى الأمر اذا كانت مجرد رأي لعالم اوروبى ملحد ولكن ما يحتاج الى غربلة ونقاش علمى هادف هو مذهب الاستاذ مصطفى محمود فى ضغط دلالة النصوص على هذه النظرية فحملها على غير مراد الله منها ، او على ما لم يقطع البرهان بأن الشارع قاصد له ، ولم ينكر الأستاذ مصطفى من جوهر النظرية الا جحد دارون لليد الإلهية ، واليك سياقه للنصوص ووجه استنباطه منها :

١ ـ « واذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من صلصال من حمأ مسنون » .. « الحجر ٢٨ » .. « ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس لم يكن من الساجدين » « الأعراف / ١١ » .

قال : « ان خلق الأنسان تم على مراحل زمنية : خلقناكم .. ثم صورناكم .. ثم قلنا .. الى .. والزمن بالمعنى الالهى طويل جدا « وان يوما عند ربك كألف سنة مما تعدون » .. ان آدم جاء عبر مراحل من التخليق والتصوير والتسوية استغرقت ملايين السنين بزماننا وأيامنا بزمن الله الأبدى : « وقد خلقكم اطوارا » ومعناها انه كان هناك قبل آدم صور وصنوف من الخلائق جاء هو ذروة لها .. ويقول القرآن عن الله عز وجل : انه هو « الذى اعطى كل شيء خلقه ثم هدى » .. أي انه هدى مسيرة التطور حتى بلغت ذروتها فى آدم . ا . هـ (ص ٥١ ـ ٥٣) .

٢ ـ « وما من دابة فى الأرض ولا طائر يطير بجناحيه الا أمم أمثالكم » .. « الأنعام / ٣٨ » .. قال : هنا ربط القرآن بين جميع المخلوقات فى وشيجة عائلية واحدة .. أنها كلها أمم امثالنا (ص ٥٣) .

٣ ـ « ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين » .. نقل عن محمود طه فى كتاب له بعنوان رسالة الصلاة قوله : انه الانبثاق من الطين درجة درجة وخطوة خطوة من الأميبا الى الأسفنج الى الحيوانات الرخوية الى الحيوانات القشرية الى الفقريات الى الأسماك الى الزواحف الى الطيور الى الثدييات الى أعلى رتبة آدمية بفضل الله وهديه ، وارشاده (ص ٥٣) .

٤ ـ « لقد خلقنا الانسان فى احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين » . التين ٤ ـ ٥ .. قال : « أى الى طين المستنقعات .. هذه المرة الى مجرد جرثومة فى طين الأرض الى نقطة بدء اولى .. من الصفر » وكان على آدم أن يخرج من هذا التيه المادى فى انبثاق متدرج عبر خمسة آلاف مليون سنة كما تقول لنا علوم البيولوجيا ، وعبر مراحل واطوار بدأت بالخلية الأولى والأميبا صعدا الى الأسفنج والرخويات والقشريات .. الخ .. فى رحلة قاسية وعبر صراعات دامية مع بيئات متعددة تكافح فيها الحياة الوليدة بالمخلب والناب (ص ٥٧) .

قال ابو عبد الرحمن : لو اردت التنكيت لقلت كما قال الاستاذ العالم : مدد يا دكتور !! ولكن حديثى هنا فى ثلاثة مقامات :

المقام الأول : تحرير مراد الله تعالى من هذه النصوص .

والمقام الثانى : استيفاء ادلة هذه النظرية واشتراطاتها .

والمقام الثالث : مناقشتها .

وقبل هذا كله اشير الى ان هذه النظرية ـ على افتراض ان دارون لم يعلن ظنيتها ـ ليست من النظريات التى يجزم بها العلم لأن قطعيات العلم اليوم فى المجربات . وكل نظريات « بدء الخلق » قد فاتت الحس والمشاهدة ، وابلغ برهان عقلى قوله تعالى : « ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم » وصدق الله العظيم .

والآن نعرض لمناقشة بعض تكهنات الدكتور مصطفى محمود .

قال الدكتور مصطفى : (إن خلق الانسان تم على مراحل زمنية ، خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا .. إلخ) والزمن بالمعنى الإلهي طويل جدا ، (وإن يوما عند ربك كألف سنة مما تعدون) .. إن آدم جاء عبر مراحل من التخليق والتصوير والتسوية استغرقت ملايين السنين بزماننا ، وأياما بزمن الله الأبدي (وقد خلقكم أطوارا) ، ومعناها (أنه كان

هناك قبل آدم صور وصنوف من الخلائق جاء ذروة لها ، ويقول القرآن عن الله أنه هو (الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى) ـ أي أنه هدى مسيرة التطور حتى بلغت ذروتها في آدم .. أهـ . (ص ٥٢ ـ ٥٣) .

قال أبو عبدالرحمن :

معنى قوله تعالى : (ولقد خلقناكم ... إلخ) ولقد خلقنا أصلكم الذي نسلكم وكنتم من أبنائه ، فخلقنا له خلق لكم وتصويرنا له تصوير لكم ، ومعنى الخلق والتصوير : (أن الله خلق أبانا طينا غير مصور ثم صوره ، والدليل على أن المخلوق والمصور آدم وأن الخطاب لذريته أمور :

أولها : قوله تعالى : (ثم قلنا للملائكة اسجدوا .) فهذا العطف حدد المقصود .

وثانيها : ما ذكره ابن جرير من اعتياد العرب خطاب الرجل بالأفعال تضيفها إليه والمعني في ذلك سلفه ـ (تفسير ابن جرير ج ٨ ، ص ١٢٧) .

قال القاضي عبدالجبار بن أحمد : « المراد خلقنا من هو أصلكم فذكر أولاده من حيث تفرعوا عنه ، فالمراد خلق آدم كقوله تعالى لأهل الكتاب : (وإذ فرقنا بكم البحر فأنجيناكم ..) والمراد آباؤهم الذين أولادهم لم يحصلوا على هذا الوصف ..) أهـ . (تنزيه القرآن عن المطاعن ص ١٤٥) .

وقيل في تأويل هذه الآية ، ولقد خلقناكم في ظهر آدم ثم صورناكم حين أخذنا عليكم الميثاق ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم وأنتم في ظهره ، لأن الله قال في آية أخرى (وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم) وأيد هذا التأويل القرطبي . ج ٧ ص ١٦٩) بآية : (ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة ...) الآية .

واختار القرطبي ـ أن النطفة من كل الأناسي من طين .

قال أبوعبدالرحمن : (لفظة الإنسان) للجنس ، فيشمل آدم وغيره من ذريته ـ فلما قال تعالى : « من سلالة من طين » تعين من هذا الجنس شخص آدم ولما قال سبحانه : (ثم جعلناه نطفة) تعين من هذا الجنس ذرية آدم ، هذا هو التأويل الظاهري الذي لا تكلف فيه ، واختيار أن كل نطفة من طين تأويل مخالف للحس ، وليس عليه نص قاطع ، والتأويل الظاهري لآية (هو الذي خلقكم من طين) أن المراد آدم وذريته ، لأن آدم استل من الطين ، ولأن ذريته نسل من خلق من الطين . (في الرازي ج ١٤

ص ٣٠) والجمل (ج ٢ ص ١٢٤ ـ ١٢٥) غير هذين الوجهين أوجه ضعيفة .) .

ودليلنا على أنه خلقه أولا طينا غير مصور قوله تعالى : (خلق الانسان من طين) وقد قال هنا : (ولقد خلقناكم ..) فهذا خلق من طين ، ثم قال : ثم صورناكم وثم تفيد التراخي ، فدل على أن التصوير مرحلة ثانية .

قال سيد قطب ، رحمه الله : وقد تكونان مرتبتين في النشأة لا مرحلتين ، فلا تكون ثم للترتيب الزمني . ولكنها للترقي المعنوي ، أي الترقي في الرتبة ، وليست تراخيا في الزمن ، لأن مجموع النصوص القرآنية في خلق آدم ترجح أن إعطاء آدم خصائص الإنسانية ووظائفه المستقلة كان مصاحبا لخلقه (في ظلال القرآن ج ٨ ، م ٣ ، ص ١٣٦ ـ ١٣٧) .

وتأويل قوله تعالى : (وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من صلصال من حمأ مسنون) أن الله سواه من طين من حمأ مسنون ـ أي متغير ـ حتى إذا صار ذلك الطين صلصالا ـ أي يصل إذا ضرب ـ كالفخار نفخ فيه الروح .

وتأويل قوله تعالى : (وقد خلقكم أطوارا) : ما ورد في سورة المؤمنون (ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين) .

وإذ قد بينت تأويل الآيات فأحب أن أبين النقاط التي تحتاج إلى نقاش في عبارة مصطفى محمود الآنفة الذكر وهي كما يلي :

(١) ـ أن آدم جاء عبر مراحل من التخلق فالتصوير والتسوية استغرقت ملايين السنين بزماننا وإياما بزمن الله الأبدي ـ .

(٢) ـ أن قبل آدم صورا وصنوفا من الخلائق جاء هو ذروة لها .

(٣) ـ أن الله هدى مسيرة التطور حتى بلغت ذروتها في آدم .

أ ـ مراحل خلق آدم : أما أن آدم جاء عبر مراحل من التخلق بنص الآية فصحيح ـ إن صح أن ثم هنا للترتيب الزمني ـ وهذه هي المراحل ، طين غير مصور ، طين مصور ، نفخ الروح .

وأما أن هذا التخلق استغرق ملايين السنين فمن باب الإخبار عن حادثة لم نشهدها فلا مجال لتصديقها إلا بطريق واحد من طرق المعرفة هو (الخبر) أي النص الصحيح

من السنة أو الصريح من القرآن وليس فيما استشهد به مصطفى محمود ما يدل على أن الله خلق آدم في يوم يساوى الف سنة مما تعد الخليقة ، واستشهاده بآية (وإن يوما عند ربك كألف سنة مما تعدون) الحج ـ ٤٧ وبآية (تعرج الملائكة والروح إليه فى يوم كان مقداره خمسين الف سنة . المعارج ـ ٤) مردود بوجوه :

اولها : ان الآيتين ليستا نصا فى خلق آدم .

ثانيها : أن التقدير فيهما تقدير اعتبارى بدليل السياق . قال تعالى : (ويستعجلونك بالعذاب ولن يخلف الله وعده ـ وان يوما عند ربك كألف سنة مما تعدون) . أي ان الله لا يعجل لهم بالعذاب ، وهو مع هذا لن يخلف وعده ، وليس إمهالهم ألف سنة ـ مثلا ـ خلف لوعده ، لأن الف سنة عند خلقه كيوم واحد عند الله ، ولهذا قال : (وكأي من قرية أمليت لها) وقد يكون الطول فى يوم القيامة بمعنى أن شدة العذاب يوم القيامة يعدل فى طوله الف سنة .

وثالثها : على فرض أن كل يوم من الأيام الستة التى خلق الله فيها السموات والأرض يساوى كل يوم منها ألف سنة ـ وعلى هذا نص الإمام أحمد في الرد على الجهمية ـ فلايعنى هذا أن الله خلق آدم فى يوم كامل مقداره ألف سنة . وإنما سياق الآية هكذا : ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا ، فأين في الآية أن هذا الخلق والتصوير والتسوية ، كان في يوم مقداره ألف سنة ؟ وهل يصح التحديد بساعة أو عام بدون النص في مثل هذه الأمور السمعية ؟

ب ـ ارتباط آدم بالخلق قبله : ليس في قوله تعالى : (وقد خلقكم أطوارا) دليل على أنه كانت قبل آدم صور وصنوف من الخلائق جاء هو ذروة لها ؛ لأن المراد فى الآية ذرية آدم لا آدم نفسه ، وهذا هو السياق : (ما لكم لا ترجون لله وقارا ، وقد خلقكم أطوارا) وآدم عليه السلام ممن يعظم الله حق عظمته .

وقد بين الله أطوار ذريته نطفة فمضغة .. إلخ كما في سورة المؤمنون . وليس في آية (هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا) دليل على صنوف من الخلق قبل آدم ايضا وعدم كون آدم شيئا مذكورا في ذلك الحين لا يقتضي وجود غيره على الأرض من الخلائق والآية إنما نفت الأول ولم تثبت الثاني .

وعلى فرض صحة وجود خلائق عاقلة على الأرض قبل آدم فدليله من غير هذين النصين .

ومن ناحية ثانية فعلى فرض وجود خلائق قبل آدم لا يعني الارتباط بينها وبين خلق آدم إذ لا نص في ذلك وإنما النص على أن آدم خلق من طين . هذا هو النص القطعي الدلالة والثبوت .

ومعاذ الله أن يعارضه نص شرعي في قوته ، ومعاذ الله أن نلتمس له مصرفا ولا شيء يقاومه . وعلى فرض أن قبل آدم خلائق فلا يجوز أن نقول : (جاء آدم ذروة لها في الاكتمال الخلقي بالنسبة لخلق آدم ، أو الاكتمال الخلقي بالنسبة لعمارة الكون) إلا بعد صحة هذه الأمور :

أولا : النص المحصل لليقين أو الظن الراجح على أن هناك خلقا قبل آدم على وجه الأرض . وإنما استثنينا النص من طرق المعرفة لأنه الطريق للخبريات التي فاتت الحس .

ثانيا : النص المحصل لليقين أو الظن الراجح عن كيفية ذلك الخلق ومدى اكتماله ، لأن معرفة أن آدم كان ذروة لا يحصل إلا بمقارنة ، فكيف يقارن معلوم بمجهول ؟

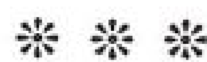
ثالثا : عدم وجود هاتين المعرفتين ولكن لابد من وجود خبر صحيح عن الله سبحانه أو عن رسوله ﷺ ، نص على أن آدم كان ذروة لخلق كان قبله ، وإن لم نعرف كيفية الخلق السابق . وإذ لم يصح شيء من ذلك فالقول بأن آدم ذروة الخلق قبله تقويل لله وافتراء عليه .

ج ـ مسيرة التطور :

قول الله تعالى (الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى) حق لا يرتاب فيه مسلم أما قول مصطفى محمود ص ٥٣ ، (أي أنه هدى مسيرة التطور حتى بلغت ذروتها فى آدم) فمسامحة غير محققة ، لأن عندنا النص على أن آدم خلق من طين وعلى هذا نقول : (إن الله هدى مسيرة التطور من الطين حتى بلغت ذروتها فى آدم) .

وبايجاز فآية (الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى) لا تفيد شيئا عن أصل الخلق ففرق بين الكلام عن أصل الشيء فى جوهره وبين أحواله العارضة .

والكلام عن مسيرة الخلق فرع عن أصل الخلق .



سيطرة الإسلام على الحكم

حكى أبو الحسن محمد بن يوسف العامري المتوفى سنة ٢٨١هـ في كتابه (الإعلام بمناقب الإسلام) شبهة انتشار الإسلام بالسيف ورد عليها ، وحكاها ابن تيمية في كتابه (الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح) ورد عليها ، وقال أبو العلاء المعري :

وهل أبيحت نساء الروم عن عرض للعرب إلا بأحكام النبوات

وبهذا تعرف أن هذه الفكرة أسبق من حملة الاستشراق ، ولكنها كانت مسيحية المنبت ، ولقد بدت ظاهرة الانهزام في نفوس المفسرين في ظلال النهضة الحديثة ، ولهذا قال (فييت) المدير السابق لدار الآثار العربية : (إن فكرة محمد عبده في قصر الحروب الإسلامية على الدفاع فكرة عصرية تمثل تطورا في وجهة نظر المسلمين) .(١)

ولقد انثالت المباحث الإسلامية من لدن محمد عبده تقرر أن حروب الرسول كانت دفاعية ، واستكرهوا واقع التاريخ وقواطع الظواهر من النصوص لتقرير هذا الظن ، وانتبه عالمان فاضلان لهما الإمامة بين شارحي وجهة النظر الإسلامية اليوم وهما : سيد قطب ، وأبو الأعلى المودودي ، فقررا خطأ هذا الظن ، بيد أنني رأيت استدلالا للفريقين في غير محل النزاع ، فمن يقول إن الإسلام لم ينتشر بالسيف غير ممايز بين المسائل الداخلة في محل النزاع فهو مخطيء لأنه عمم الحكم السالب على مجمل تختلف أفراده ، ومن قال : بل انتشر بالسيف غير ممايز بين تلك المسائل فهو مخطيء أيضا لأنه عمم الحكم الموجب على مختلف الأفراد ، وهذه الأفراد المتعددة ثلاث مسائل متغايرات ، فمسألة (سيطرة الإسلام على الحكم بالسيف) هي غير مسألة (إرغام الناس على الإيمان بالسيف) . وهاتان المسألتان غير مسألة (بواعث سيطرة الإسلام على الحكم) .

واليك التفصيل :

فأما مسألة سيطرة الإسلام على الحكم بالسيف فأقول : ظل رسول الله ﷺ ينافح

---

(١) الفكر الاسلامي والتطور لمحمد فتحى عثمان ص ٢٥٠ .

بالحجة عن حقيقة الألوهية حتى لم يوجد من يدفع ببرهان ، وحقيقة الألوهية تعني أن الله وحده المدبر لهذا الكون المتصرف فيه بره وبحره وأرضه وسمائه ونجومه وكواكبه وما ذرأ فيه وما برأ ، فمن باب أولى من ناحية العدالة أن خالق هذا الوجود ومدبره كونا هو الأحق بتدبيره حكما بالتشريع والتنظيم .

ومن باب أولى - من ناحية البرهان - أن خالق هذا الوجود ومدبره كونا هو الأحق بتدبيره أيضا حكما بالتشريع والتنظيم ، لأن خالق الكون أعلم بما يصلحه .

ومن ناحية أخرى فثمة فارق (ولله المثل الأعلى) بين الكامل اللامتناهي في علمه وقدرته وإحاطته وبين مخلوق محدود العمر ومحدود المكان في وسطه من هذه القشرة الأرضية مهما امتدت آفاقه في المعرفة فيعتريه السهو والنقص وحب الذات ونوازع الهوى ، فأيهما أولى بالتشريع : خالق الكون المحيط به أم من لا يخلق ذبابا ، ولا يدرأ عن نفسه الموت ، ولا مخلص له من حتميات القدر ؟ فاذ قد بدت هذه الحقيقة وبدت حقيقة أخرى لا ينكرها التاريخ ، وهي أنه لم يعاصر الإسلام نظام يؤسف عليه ، وإذ قد بدا من نصوص ديننا أن الرسالة غير النبوة فيها الإيجاب والحمل على الحق ، وإذ كانت أمتنا خير أمة أخرجت للناس قيادة وريادة : فلابد لكل مسلم من أي جنس ومن أي بقعة أن تكون له القوامة على هذا الدين ؛ والله قادر على نصر دينه ولو شاء لانتصر منهم ولكنه سبحانه أراد أن يبلونا إذا تقرر هذا كله فالحاكمية حق الله والمسلمون حملتها وسيوفها ، ففرض ولابد أن ينتزعوها من الجاهلية بظبا سيوفهم وبآخر قطرة من دمائهم .

فما الذي يحملنا على طمس هذه الحقيقة كما طمست اليهود آية الرجم من توراتها ؟ أفهان علينا ديننا الحق إشفاقا من المغالطات ؟ أم لأن واقعنا السياسي - معشر المسلمين في كل أرض - لا يسمح بكلمة حق ؟ وأيضا فالحقيقة هي الحقيقة لا يطمسها واقع الناس مهما كانت مرارتها : وليس بصحيح على الإطلاق أن الرسول ﷺ فتح مكة وقاتل الروم وفتح أبو بكر وعمر - رضى الله عنهما - بلاد الروم والفرس دفاعا .

إن هذا تحوير للتاريخ واستخفاف بعقول الناس ، إن محمداً ﷺ نبي رسول أوحى الله إليه الشرع وأمر بتبليغه ، والتبليغ لا يكون إلا بحماية حرية الدعوة وهذا جانب من جوانب الجهاد .

والسيطرة على الحكم وسيلة من وسائل الحماية والرعاية لحرية الدعوة حتى لا يحول دونها الحكم الجاهلي وثمرة للتبليغ ليرى قسطاس الله المستقيم قائما في أرض الله ، ومع

الأمر بالتبليغ فلابد من التطبيق العملي ، وليس بصحيح قط أن الإسلام يبيح السكوت على باطل أو على حكم جاهلي في الأرض إلا إذا كان المسلمون كلفوا من الأمر ما يطيقون ، أو كان الدين خامد الجذوة في نفوسهم فهان عليهم وهانوا على الله ، وما شرع القتال وهو كره ولا حرم الفرار من الزحف أشد تحريم إلا لنكون أمة تعلو ولا يعلى عليها . ولو كان صحيحا أن الجهاد لمجرد تبليغ الدعوة فقط لكان المسلمون يقبلون الجزية ويقيمون في كل بلد فتحوها دعاة ومبشرين ويتركون حكمها لأهلها ، ولكن الواقع خلاف ذلك ، بل كانت الجزية الدينونة الكاملة لحكم المسلمين .

الحقيقة الناصعة الواضحة كل الوضوح أن أمة الإسلام لا تقر أي حكم جاهلي وهي تقدر على اجتثاثه ، والجهاد لإحقاق الحق رتب حسب الطاقة أعلاها جهاد باليد ، فأي عيب يزوي وجوهنا عن مواجهة المستشرقين بالحق من ديننا ؟.

الشبهة : ان المسلمين حكموا البلاد وفتوحها بالسيف .

ونحن نقول : متى كان الحمل على الحق مثلبة ؟ ومتى كان الناس كلهم على مستوى فهم الحق وقبوله مبرئين من الهوى إن لم يكن للحق سيف يحميه ؟..

إنما يعاب الإسلام في إيجابيته لو كان دعوة لجنس أو لو كان لا يحمل كل مبادىء الخير من عدل ومساواة ونظام ووازع .

المنطق الصائب أن يقدر الناس أن هذا المبدأ حق ، ثم يتدبروا مدى الأضرار الناجمة من عدم تطبيقه ، وعلى قدر الضرر يكون مقدار الإيجاب في الحمل على الحق .

ونحمد الله أن التاريخ يحفظ لنا من سيرة الرسول ﷺ وأبي بكر وعمر وصدر الإسلام ما يتوج رؤوسنا من عدل ومساواة وحياة جادة .

وبعد فلا عيب على نصوص ديننا إلا أنها تأمر باجتثاث الحكم الجاهلي وبالقوامة على الحق ، وهي مفخرة نحسها بعين الفطرة إذا ما أطل عليها الآخرون - علوا واستكبارا - بالمنظار الأسود .

ومن يحاجنا نقول له : أيهما أحق : أعدالة الإسلام ، أم كهانة شق وسطيح ، أم جبروت كسرى وقيصر ؟.

ونقول : السيف ضرورة حتمية لعمارة الأرض : وميزان الحق والباطل في الدعوة التي شهرته .

الفضل حيث ميزه الله

يرى يحيى بن معاذ : أن المؤمن في دنياه أسعد بطاعة الله من نعيم الله في الآخرة . قال ـ سامحه الله ـ (والله إنهم اليوم في قراطق الخدمة أحسن منهم غدا في غلائل النعمة) أهـ . وقد أيده (ابو الوفاء بن عقيل) فقال : (وأنا أقول : الخدم أوجبت لهم مدحة الحق . والنعم أوجبت منّة الحق .. وبين المدحة والمنة بون :

قال : فيهم على سبيل المدحة : (رجال صدقوا) .. (رجال لا تلهيهم) .. رجال (يحبون أن يتطهروا) .. (يوفون بالنذر ويخافون يوما) .. (سيماهم في وجوههم من أثر السجود) .. (ان الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا كأنهم بنيان مرصوص) .

هذا أنبل وأجل ـ في مسامع العقلاء المميزين ـ من أوصافهم باستيفاء اللذات . (وفاكهة مما يتخيرون) .. (ولحم طير مما يشتهون) .. (وحور عين) .. (متكئين فيها على الأرائك) .. (ويطوف عليهم ولدان مخلدون) .. (بأكواب وأباريق وكأس من معين) .. لأن هذه أوصاف نعمه عليهم .. وتلك أوصاف خدمتهم له ، وأحسن حالتي العبيد حال الخدم وزي التبتل ، لا الاستناد والتعطل .

لكن تجملت الجنة على الدنيا بعلم اليقين) . أهـ ..

(أنظر كتاب الفنون لأبي الوفاء بن عقيل الحنبلي ٥١٨/٢) .

قال أبو عبدالرحمن بن عقيل الظاهري ـ رضي الله عنه ـ ، كلام ابن عقيل الحنبلي ويحيى بن معاذ المتصوف خارج عن كلام علماء المسلمين كله حمق ورعونة وافتيات على الله لا يدل عليه شرع ولا نظر وإنما هو نسك الرياء وبطلان هذه البلاغم من وجوه :

أولها : أن تسمية العباد بخدام الله تسمية مبتدعة وقولهم : (خادم الله مخدوم) من كلام العوام .

وثانيها : لو فرضنا أن هؤلاء الصوفية يعبدون الله كعبادة الأنبياء ـ إخلاصا وصوابا ـ وأنهم جربوا لذة العبادة وسعدوا بها لما جاز لهم أن يفضلوا لذة العبادة على لذة الثواب يوم القيامة لأنهم فضلوا ما جربوا على ما لم يجربوا ولأنهم حكموا للحاضر على الناظر .

وهذا تخرص وتكهن لا يجوز وقد نهانا الله : أن نقفو ما ليس لنا به علم .

ومثل هذا الحكم لا يجوز إلا بتوقيف من كلام الله أو كلام رسوله - ﷺ - ولكم حرص الصوفية (خذلهم الله) على إفساد الدين بالترهات والتلاعب بالقرآن ولقد حذرنا منهم أبو العلاء المعري وهو شر منهم بقوله :

وكم من فقيـــه خابـــط فى ضلالـــة   وحجتـــه فيهـــا الكتـــاب المنزل

وثالثها : أن ذوى الشموخ والأنفة والإباء - في حياتنا الدنيا - يفضلون مدحة الخلق على منة الخلق ويقولون : الثناء العاطر في مجلس عابر أفضل من المنة بالمال .. لأن المال فان والذكر باق . قال أبوعبدالرحمن : فهل نطبق هذه الظاهرة على مدحة الله ومنته . ونقول : نحن أسعد بمدحة الله العظيم من منته .

اللهم فاشهد أننا نبرأ إليك من هذا الحمق . قبح الله مذهبا يجر إلى هذه الرعونة .

ورابعها : أن هؤلاء الصوفية المغفلين ينسون أو يتناسون : أن العابد إذا اهتدى فانما يهتدى بمنة الله واذا سعد بالعبادة فانما يسعد بمنة الله .. ان سعد بمدحة الله فانما يسعد بمنته وإن أدخله الله الجنة فانما يدخلها بمنة الله فهم في منة الله من فرعهم إلى قدمهم .

وخامسها : أن في تفضيلهم لذة العبادة على لذة الثواب رياء مبطنا وكفرا مستترا .. ووجه ذلك :

أنهم شمخوا بعبادتهم وهوموا فى الالتذاذ بها وهونوا من نعيم رب العالمين ليقولوا :

عبادتنا عمل جبار فاذا مدحتنا يارب على عبادتنا فذلك أجل خطرا عندنا من جنتك التي تعدنا بها ، لأن العظماء في الدنيا ونحن منهم - يسعدون بالثناء ولا ينتظرون العطاء ..

قال أبو عبدالرحمن : أف . أف . ثم أف ، من هذا النتن .. والله يا عباد الله لو أن أحدنا من أهل بيعة الرضوان ثم سمع ثناء الله على أهل البيعة تعمر به المحاريب : لكانت سعادته بثناء الله بالمقدار الذي ينتظر به ثواب الله في الآخرة ، وأعلى درجات النعيم لذة النظر إلى وجه الله الكريم . وقد أمرنا رسول الله فى الدعاء ، بطلب هذه اللذة .

وسادسها : ان الله لم يكتف بمدح المؤمنين ، ولم يقل لهم: مدحي لكم هو نهاية ثوابكم .. ولم يقل لهم : إن كل نعيم تنالونه في الجنة فهو أقل من مدحي لكم .

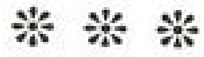
وإنما جعل ربنا الجنة لهم نتيجة مدحه لهم .. ومدح الله لهم إحسان منه وليس واجبا عليه .

وسابعها : وهو فارق دقيق : أن مدح الله لهم أشرف لهم لأنه مدح من الخالق العظيم للمخلوق الضعيف . ولكنهم أسعد بالنعيم : لأن الله جبل البشر على السعادة بمنة الله .. والدليل على الفرق بين السعادة والشرف : أن بعض معالي الأمور ثقيلة على النفوس رغم شرفها لا تخضع لها إلا برياضة ، وبعض الشهوات الدنيئة تأنس بها النفس .، ووجه الشاهد أن السعادة غير الشرف وكفى .

وثامنها : أن مدح الله للمؤمنين غير مجرد من المنة ، فمدح الله للمؤمنين يوم القيامة من كمال النعيم . وما مدح الله كافرا يعذب حتى يقال : إن مدح الله يهون عليه العذاب .

وتاسعها : أن الاستهانة بمنة الخالق يوم القيامة قياسا على منة المخلوقين في الدنيا أشنع من قياس إبليس الذي فرق بين النار والطين . وأشنع من قياس الكفار الذين سووا بين البيع والربا . وكذلك حكم ابن عقيل الحنبلي على استيفاء اللذات في الآخرة ولا سند له إلا القياس على دناءة استيفاء اللذات في الدنيا .

وعاشرها : أن وصف ابن عقيل الحنبلي للذة الآخرة ونعيمها بالاستناد والتعطل : كلام شنيع تقشعر منه الجلود .. وأشنع ما فيه : أن الله يشوقنا للنعيم ، ثم يقول أبو الوفاء - سامحه الله - هذا استناد وتعطل .



المعجزة بين هيوم والعقاد

المعجزة حدث يخرج على سنن العوائد ، ويخرق نواميس الكون : كانشقاق القمر ، وحنين الجذع ، والاسراء والمعراج ، وتجمد البحر ليعبره موسى حتى إذا لم يبق إلا فرعون وجنوده أطبق عليهم .

والمعجزة الشرعية يراد بها البرهان على صدق الله فيما أخبر به ، أو صدق الرسول ـ ﷺ ـ فيما أخبر به عن ربه .

وتلزم الحجة بالمعجزة بالنسبة لمن عاينوها لأنها دليل حسى وتلزم من لم يعاينها ممن بلغته بتواتر الخبر الذى يحيل العقل كذبه .

وانحرف عن الجادة مذهب آمن بها ، ولكنه نفى خرقها لنواميس الكون ، وأصحاب هذا المذهب يفسرون طير الأبابيل بالجدرى ويفسرون الاسراء والمعراج بما يراه النائم .

ومذهب آخر أنكر المعجزة مطلقا .

ومن أعلام هذا المذهب رقيع فاسق من المعتزلة يسمى إبراهيم النظّام كذب ربه جهارا وقال : والله ماانشق القمر ، وإنما ذلك يوم القيامة ، وقد تعامى هذا الرقيع عن سياق الآية الكريمة الدال على ان القمر انشق فى الدنيا بدون أى احتمال آخر .

ومذهب ثالث قال : سيان إيماننا بالمعجزة أو كفرنا بها ، فلو آمنا بالمعجزة جدلا ـ ومن باب التنزل فى الحوار ـ لما كان إيماننا بوقوعها يلزمنا الايمان بما وردت لأجله ، أى أنها ليست برهانا .

وهذا مذهب اختطه فى الفلسفة الحديثة (ديفيد هيوم) أحد أئمة الحسبانية فى نظرية المعرفة المعاصرة . قال (ديفيد هيوم) :

(لو حاول إنسان ما أن يقنعنى بأن ٢+٢=٥ ما أقنعنى حتى لو خرق سنن الكون بشتى المعجزات ، وقال (إننى أندهش للمعجزة كأمر غريب ، ولكنها لاتقنعنى لأن أصدق بأن ٢+٢=٥ ، بل الحقيقة أن ٢+٢=٤) أهـ .

ثم جاء الأستاذ عباس محمود العقاد فأقر أن كلام الفيلسوف ديفيد هيوم فيه شيء من الوجاهة ولكن فيه كذلك شيئا من المغالطة .

ولم يحدد العقاد هذه الوجاهة الواردة فى كلام الفيلسوف ، أما المغالطة أيضا فلم يحددها ولكنه ناقشها بما موجزه :

كل مايطلب من النبى إذا ادعى أنه مرسل من عند الله أن يأتى بعمل لاتشك أنت فى أنه عمل إلهى يعجز عنه البشر أجمعون .

فاذا قدر على ذلك الفعل فقد ألزمك الحجة وقام لك بما هو حسبه من دليل قاطع للشك والجدال ، ثم يحدد العقاد مفهوم المعجزة بقيود يضرب لها الأمثلة .

قال رحمه الله : (فينبغى للمعجزة أولا أن تخرق النظام الذى يعهده الناس ، وينبغى لها ثانيا أن تمنع كل ريب فى حدوث ذلك الخرق بقدرة غير قدرة الله .

ولايكفى الاعجاز وحده دليلا على الرسالة الإلهية ، لأن الاعجاز قد يكون لغير براعة فى الفعل المعجز وقد يكون لعمل من أعمال البشر التى لابد فيها من رجحان واحد على الآخرين) أهـ .

وقد ضرب العقاد مثالا للاعجاز الذى قد يكون لغير براعة فى الفعل المعجز بصبى يتهجى كتب لك سطرا من خطه ثم طلب إليك أن تكتبه أنت بيدك كما كتبه هو غير مستعين برسم ولاتصوير فأنت لامحالة عاجز عن محاكاة ذلك الخط أتم محاكاة ، وغيرك أيضا عاجزون عن اجابة ذلك التحدى الساذج الصغير .

فماذا ترى فى دعوى الصبى إذا ادعى هو النبوة أو ماشاء له عقله الصبيانى المخدوع ؟.

هذه محاكاة يعجز عنها أقدر القادرين فى كتابة الخطوط لا لحسن رائع فى الخط المحكى ، ولا لزيادة جهد الصنعة وطاقة التجويد .

ولكن لأن يد الصبى غير سائر الأيدى ومعرفته بالخط غير سائر المعارف فهو يكتب خطا لايحكيه أحد ، ويفعل فعلا يعجز عنه الآخرون .

فهل ترى هذا الاعجاز مما تنهض به الحجة وتعنو له العقول ؟ . أو هل أن مجرد العجز هنا دليل على انتصار الصبى القادر وخذلان المقلدين العاجزين ؟ .

ثم ضرب العقاد مثالا لاعجاز قد يكون من أعمال البشر التى لابد فيها من رجحان واحد على الآخرين بالشعر .. فالشعر مثلا سليقة يتشابه فيها الشعراء ولكنهم لايبلغون ذروتها العالية جميعا ولايرتفع إلى تلك الذروة إلا واحد فرد تنقطع دونه المنافسة ويحجم عنه الادعاء .

وهذا الفرد فى رأى الانجليز والأوروبيين عامة هو وليام شكسبير سيد الناظمين فى وصف حالات النفوس وتحليل طبائع الرجال والنساء والملوك والصعاليك والعقلاء والمجانين .

آية لم يؤتها شاعر غيره ولم ينكرها عليه مدعى عظمة أو طامع فى شهرة أو مكابر فى فضيلة .

فهم هاهنا متفقون لايشذ عنهم فى الرأي إلا أمثال الذين يشذون على الأنبياء والمرسلين . ومع هذا نحن لانسلم لشكسبير النبوة إذا ادعاها وتحدى الشعراء أن ينظموا مثل نظمه ويصفوا مثل وصفه فعجزوا عن الاجابة وأقروا بالعجز صاغرين .

ثم ختم العقاد هذين الشاهدين بقوله : (وقصارى القول : أن المعجزة النبوية يجب أن يثبت لها أمران : أنها معجزة من حسن ورجحان .. وأنها معجزة من قدرة الله وحده لامن قدرة أحد سواه) أهـ .

(ساعات بين الكتب والناس ص ب ٢٤ ـ ٢٧) .

قال أبوعبدالرحمن : أما كلام ديفيد هيوم فليس فيه شيء من الوجاهة كما تفضل العقاد ، بل هو كله من باب المغالطة الغبية .

وأما مناقشة العقاد للفيلسوف هيوم فهى دون مستوى تفكيره بكثير ، بل هى مناقشة ساذجة لاتخلو من المغالطة .

قال أبو عبدالرحمن : وسأجلو اللبس عن كل ذلك بهذه العناصر التى تكون تصورا واضحا صحيحا متكاملا . فالعنصر الأول : أن ديفيد هيوم قاس مع الفارق ، واستدل فى غير محل النزاع ، لأن ٢+٢=٤ حقيقة معروفة برهانها بداهتها .

أما المعجزة الثانية فلا تأتى إلا لتجعل الحق غير المعروف معروفا .

العنصر الثانى : أن الواقع أمران :

إما مشهود ندركه بحواسنا وخبراتنا كالعدد رقم ٤ وهو حاصل ٢+٢ ، ومثل هذا لاترد فيه المعجزة الشرعية إطلاقا ، لأن هيوم استعمل الدليل فى غير محله .

فمثلا وجود الرمال دليل على شيء أو أشياء بلاريب .. ولكنه ليس دليلا على كل شيء .

فلو استدل مستدل بأن وجود الرمال يدل على أن ٢+٢=٥ ، أو أن ٢+٢=٤ لكان مغالطا رقيعا .

وهكذا نقول عن المعجزة الشرعية : إنها دليل على شىء وهذا لاينفى صحة قولنا إن استعمال المعجزة فى هذه القضية الحسابية مغالطة ، ذلك أن المعجزة ليست دليلا على كل شىء .

والواقع الآخر : واقع مغيب عن حواسنا ، ولم ترد المعجزة الشرعية قط إلا لأجل التصديق بهذا المغيب لأنها تكشف عن الظاهر المغيب بظاهر مشهود يماثله ليحصل الايمان بالغيب بطريق اللزوم العقلى .

فانشقاق القمر ظاهر محسوس يدل على واقع مغيب هو الايمان بقدرة الله .

العنصر الثالث : أن المعجزة الشرعية إنما تكون معجزة إذا انقطعت كل الاحتمالات لتفسيرها وتعليلها ولم يبق إلا احتمال واحد هو تفسيرها بقدرة الله وحده .

ولاحظ أولا أن الحقيقة القطعية هى الاحتمال الواحد المعين وهذا البرهان يسمى عند أهل الظاهر بالدليل ، ولاحظ ثانية أن كل قدرة هى قدرة الله ، وحينما نقول قدرة الله وحده فانما نستثنى القدرة على شىء جعل الله سبحانه وتعالى أسبابه بيد الخلق .

فلو أبرأ الله الأكمه على يد طبيب بأسباب طبية لما كان هذا إعجازا ، لأن قوانين الطب حسية يعرفها المختصون فهى أسباب حسية جعلها الله بيد البشر .

وقد أبرأ رسول الله عيسى بن مريم الأكمه والأبرص وليس له أدنى سبب حسى وإنما هى قدرة الله .

ولاحظ ثالثا : أنه يراعى فى المعجزة ظروفها وحال مدعيها .. فمن الممكن أن يحن الجذع مع ساحر عرف أنه يستخدم أرواحا أرضية لها قدرة فوق قدرة البشر . وقد حن الجذع لرسول الله ـ ﷺ ـ بعد أن انقطع بالبرهان كل احتمال عن تعاطيه السحر فلم يبق إلا تعين احتمال القدرة الإلهية .

وقد يحن الجذع هذا اليوم بوسيلة علمية وفق قوانين اكتشفها البشر فلاينفى هذا أن حنين الجذع لرسول الله ـ ﷺ ـ معجزة شرعية ، لأنه ثبت بالبراهين من أمية رسول الله وتاريخ حياته أنه لم يكتشف أى قانون علمى أو حسى بدراسة أو إجراء تجارب ، وإنما كان يأتى بحقائق جاهزة ليس فيها أدنى جهد بشرى .

العنصر الرابع : أن المعجزة الشرعية تأتى لغرضين :

أحدهما : إثبات دعوى كاخبار الرسول ـ ﷺ ـ بعير قريش وبأوصاف المسجد الأقصى وهو لم يرحل قط لاثبات أنه أسرى به .

وثانيهما : نفى دعوى كتحدى من زعم أن القرآن كلام بشر أن يأتى بمثله .. ويراد بنفى هذه الدعوى إثبات غيرها .

فان عجز البشر عن الاتيان بمثل القرآن مهما تخصصوا فى البلاغة واللغة والعلوم ومهما استخدموا المخلوقات الأخرى كالجن فقد بطلت دعوى أن القرآن كلام بشر وصحت دعوى أن القرآن ليس بكلام بشر . وشرط صحة هذا النوع من المعجزة أن يستحيل وجود الأنموذج .

فلو جاء شخص واحد من البشر بمثل هذا القرآن لبطل التحدى إذ ليس من الشرط أن يأتى كل فرد من البشر بمثل هذا القرآن .. وعلى ضوء هذا نناقش الشاهد الأول الذى أورده العقاد عن قصة الصبى ، فأنا أقول مع العقاد إن تحدى الصبى ليس حجة على نبوته ولكن من وجهة نظر غير التى ذكرها العقاد .

ثم إننى أختلف مع العقاد فى تسمية هذا التحدى إعجازا لعدة أمور :

أولها : أن الكتاب الكبار الذين تحداهم الصبى بمحاكاة خطهم لاتخلو حالهم من أمرين : فاما أن يكونوا قادرين على المحاكاة وفق الناموس والعادة لمحاكاة خط أى صبى ولكنهم فقدوا قدرتهم عن محاكاة خط هذا الصبى منذ أعلن الصبى تحديهم كما عجز اليهود عن تمنى الموت ـ وهم قادرون على ذلك ـ منذ باهلهم رسول الله ـ ﷺ ـ فهذا هو الاعجاز الخارق لناموس البشر .

وليست قصة هذا الصبى من هذا الباب .

وإما أن يكونوا غير قادرين على محاكاة خط أى صبى وفق الناموس والعادة فيكونون عاجزين عن محاكاة خط ذلك الصبى وفق الناموس والعادة لا لخصيصة يتميز بها ذلك الصبى .

وثانيها : أن المعجزة لا تقبل الانعكاس فى الدعوى .

فانشقاق القمر معجزة للرسول صلى الله عليه وسلم ولكن لو قدر المشركون على شق القمر لبطل الاعجاز .. وهكذا الصبى من الممكن أن نتحداه بمحاكاة خط صبى آخر أو محاكاة خط كبير متخصص فتكون معجزته دعوى بدعوى .

وثالثها : أن دعوى الصبى لا ترتبط بدعوى النبوة لأنه كتب سطرا تعلمه وتهجاه ، فهو باب من العلم اكتسابى .

وإنما الاعجاز أن يأتى بعلم ثبت بالبراهين أنه لم يكتسبه وإنما ألقى عليه .

وهذا يصدق على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الذى أتى بحقائق ماضية ومستأنفة وهو لم يقرأ فى كتاب ولا يحسن الخط ولا تتلمذ فى جامعة أو على يد صاحب علم ، ولم يتجاوز بيئته الأمية مدى الحياة .

والعنصر الخامس : أن استشهاد العقاد بالشعر وبشيكسبير من أسخف الشواهد فى هذا الباب لأن ملكة الشعر فى ذاتها عادة فى البشر وليست خرقا للعادة ، ولأن تفوق الشاعر وتفرده عادة فى الأعصار والأمصار ، ليس خرقا للعادة ، ولأن تفرد الشخص من البشر بخصيصة خلقية أو خلقية أمر معتاد أيضا وليس تفرد شيكسبير بشاعريته بأشد بداهة من تفرد أى شخص ببصمته ، ولأن تفرد الشاعر أمر يعلل ويفسر بالثقافة والموهبة من عقل وحس .. أما المعجزة فلا تفسر بغير قدرة الله ، لأن بواعثها وأسبابها لم تكن حسية مشهودة أو عادة مألوفة ، ولأن الاجماع على تفرد وتفوق شيكسبير إجماع نسبى قابل للنقض .. ولأن الأحكام فى الشعر أحكام جمالية غير مطلقة والمعجزة حقيقة عقلية حسية مطلقة ، ولأنه لا ارتباط بين دعوى شيكسبير النبوة - وهى دعوى افترضها العقاد - وبين دعوى تفوقه ، فى الشعر لسبب وحيد هو أنه وجد شعراء كثيرون حصلت لهم موهبة الشعر دون دعوى النبوة .

أما ماأتى به النبى الأمى - ﷺ - فلا تفسير له بغير صحة دعوى النبوة .

العنصر السادس : لم يعتبر العقاد رجحان كفة شيكسبير فى الشعر إعجازا .

ثم اشترط لصحة المعجزة أن تكون راجحة ، وهذا تناقض شنيع بلاريب ، ولقد حسب العقاد أنه تخلص من هذا التناقض بقوله :

« ونحن لانقبل أن تكون معجزته إلاهية خارقة للنواميس ، لأن الناس عاجزون عن مجاراته فيها ولأنه هو الفرد الذى اتفق له الرجحان على الشعراء كافة فى المشرق والمغرب ، إذ لولم يتفق له هو ذلك الرجحان لاتفق لسواه ، ثم لايكون ذلك السوى إلا آدميا من الآدميين وإنسانا فانيا » .

فالعقاد نفى صفة الرجحان لمعجزة شيكسبير لأن هذا التفوق لولم يحصل لشيكسبير لحصل لغيره ، ثم لايعدو كونه إنسانا .

قال محمد بن عمر : والذى نفس أبى عبدالرحمن بن عقيل بيده ما هذا الكلام مما يليق بمفكر يوصف بأنه مارد الفكر .

ومآأسهل نقض هذه الدعوى على الملحد فيقول : « ونحن لانقبل أن تكون معجزة محمد بن عبدالله - ﷺ - معجزة إلاهية خارقة للنواميس ، لأن الناس .... » إلخ كلام العقاد الذى قاله فى رد دعوى شيكسبير المفترضة .

قال أبو عبدالرحمن : لامعنى لاشتراط الرجحان والتفوق فى تعريف المعجزة ، فأى رجحان لحنين الجذع مع رسول الله - ﷺ - وحنينه مع غيره بطريقة علمية أو سحرية ؟

إنما السر الوحيد خرق الناموس المعتاد للبشر بقدرة الله وحده ، أما الاعجاز بالسحر أو العلم فأمر غير خارج عن الناموس والعادة .

والرسول - ﷺ - ليس ساحرا وليس عنده وسائل علمية حسية فلاتفسير لاعجازه إلا بقدرة الله .

والعنصر السابع : أن دعوى النبوة لاتتحقق إلا بمعجزة واحدة أو معجزتين لأن الأمر لو اقتصر على ذلك لكان مجالا للمغالطة والدعاوى .

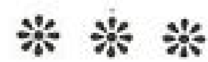
فالكفار ردوا بعض المعجزات بدعوى السحر ولكن المعجزات تواترت عليهم بما لايقدر عليه السحر لأن الشياطين الذين يلقون السحر تفوق قدرتهم قدرة البشر ، ولكن أين قدرتهم عن قدرة الله ؟ .

والكفار ردوا بعض المعجزات بأنها نقل من الأساطير ولكن المعجزات تواترت عليهم بما لم تف به الأساطير ، وبما هو صدق وحق ليس فى الأساطير مثله .

وهكذا فكل معجزة بمفردها قرينة ، ولكن البرهان الأكبر القاطع مركب من جميع المعجزات .. والرجحان قد يوجد فى أحد المعجزات كتفوق القرآن الكريم على كلام البشر .. ولكن الرجحان ليس مطردا ، فليس حنين جذع أرجح من حنين جذع ، ولا مباهلة أرجح من مباهلة .

وإذ الرجحان ليس مطردا فلايصح تقييد مفهوم المعجزة به .

والله المستعان .



ضحى رويداً أيتها الكافرة

فرحت بـ « أبعاد المعرى » للكاتبة ثريا ملحس ، وقلت : هذا نفس جديد من بنات حواء لابد أن يكون فيه عواطف فكرية تحنو على شيخ المعرة لأننى أحسن الظن فى عواطف هذا الجنس ـ لأنه جنس يظلنا قبل الفطام وبعد الانشاز ، فرأيت أن هذا الجنس الضعيف يقع فى حبالة الغرور والتغرير معا .

ثمة فصول نثرية تشكل نصف الكتاب والنصف الآخر مختارات من أبى العلاء .

كل فصل تعنون له على أنه موسيقى وهو نثر ردىء جدا لا أثر فيه لعقل أو جمال .

أوردت أبياتا لأبى العلاء فى الطعن على أنبياء الله ورسله ـ عليهم أفضل الصلاة والسلام ـ ثم علقت بقلمها البليغ تقول ما موجزه : أن الأنبياء سبب شقائنا ، وأن زمانهم ولى ، وأنهم عاجزون عن الوعظ الآن ، وأنهم غير صادقين ، وأن كل عقل نبى .

لا إله إلا الله عدد خلقه ومداد كلماته تجاه كل كلمة كافرة كهاته الكلمات .

لتعلم ثريا أن أبا العلاء تبرأ من هذه الهفوات فى أخر مؤلف كتبه وهو « ضوء السقط » .

فاذا كان أعمى المعرة إمامها فالعبرة بالخواتيم .

ولتعلم ثانيا : أن أبا العلاء المعرى :

ذو عبقرية لا تجحد ،

وشهرة لا تستر .

اكتسب عبقريته من ذكائه وحفظه ورياضته .

واكتسب شهرته من عبقريته وشبهه وشذوذه .

وشهرته ـ فى الأغلب ـ من شبه مجردة تماما عن البرهان فى نقد الأنبياء والأديان .

ورغم أنها مجردة من البرهان إلا أنها شهرته ، لأنها أول نغمة ترن علنا فى شرقنا المسلم ، وكل مستحدث مستعذب ، وإلا فان هذه الشبه يقوى عليها الأطفال ،

والمفكر الحر ـ لا سيما فى هذا العصر المثقف ـ يجب ألا يفرح بالدعوى المجردة ، وإنما العبرة بالبراهين .

ويا ليت هذه الثريا البليغة نصرت دعاوى أبى العلاء بالأدلة لتكون حرة صادقة فى إلحادها .

ولتعلم هذه الثريا ثالثا : أن أقرب مرجع فى التاريخ يشهد لنا بأن أمم الأرض ـ أيام الفترة ـ عاشت فى أحلك وضع سيىء حتى جاءت هداية الأنبياء .

ولتعلم رابعا : أن فى القرن العشرين جاهليات أسوأ من الجاهليات السالفة ولن يهديها إلا الوحى .

ولتعلم خامسا : أن لصدق النبوة وثبوتها براهين حسية وعقلية .. والبرهان لا يرد بالدعوى .

ولتعلم أخيرا : أن العصر الحديث أبدى عظمة فكرية جبارة فى معايير الأشياء الثلاثة :

العقل ـ الأخلاق ـ الجمال .

فلتنظر ثريا ـ إن كانت أهلا لذلك ـ إلى موقع تعليات الانبياء من هذه القيم الثلاث .

أنت يا ثريا الملحس كفرت تقليدا .

وأنا ادعوك إلى الايمان نظرا واستدلالا ،

قالوا لك : الدين روح لا طقس .. وقالوا لك ـ بعد هذا الكفر الذى تفوهت به ـ : إنك أقرب إلى الله .

وقالوا لك : بعد فصل الدين عن الدولة : لم لا يزال الزواج والارث والأخلاق بيد الدين ؟ ونحن أبناء القرن العشرين لماذا لا نحكم العقل ؟

ولقد فاتك : أن الذى خلق القرن العشرين هو الذى خلق الكون قبل القرون .

وفاتك أن الذى أنزل الدين وحكم به هو الذى خلق هذه الأجيال .

وفاتك أن الذى أنزل الشرع هو الذى خلق العقل والعلم والحضارات .

وفاتك أن العقل يبدع ويخترع فى المحدود المقيد بحس البشر وأعمارهم وأنه فى اللامحدود لا يخلق ولا يبدع ولكن يفهم ويلتزم . ويستضىء بهداية خالق العقول ،

ودين الله ليس طقسا ولا روحا ،

ولكنه طقس وروح .

طقس ليبلو الله إيماننا .

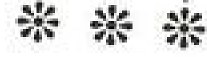
وروح لننتفع به .

ولولا الطقس ما وجدت الروح .

ووجود الروح شاهد على الطقس .

أنت يا ثريا تلجين عضلة من عضل الفكر البشرى لا تحل بالعواطف والانشاء والدعوى ،

أنت فى عصر يحترم الفكر .. ولا فكر إلا ببرهان .



فلسفة المساواة

المساواة واللافروق قد قلنا :

إنها من أبواق الدعاية . وعادة الدعاية أن تشوبها المغالطة ، والمساواة حمار لم ينهض بقامة « لينين » التى يزعم أنها مديدة ولهذا نقول : ليس كل مساواة خيرة وليست كل مساواة منطقية ومعقولة ، بل قد تكون المساواة شرا وحيفا .

ولجلاء هذه الحقيقة أقول :

إن المساواة تتعلق بناحيتين :

أولاهما : المساواة فى المواهب والخصائص والميول والاستعدادات ، وتطلب تحقيق هذه الغاية من جانب المخلوق :

إما عبث وإما دجل لأن الله لم يسو بين الخلق فجعل فيهم الألمعى وجعل فيهم الأنوك وجعل فيهم العملاق ، وجعل فيهم الكسيح .

وخالق الخلق أعلم بالحكمة من وراء ذلك .

وأخراهما : المساواة فى ثمار المواهب والخصائص التكوينية ، والمساواة ثم هى الحيف والظلم فمن الحيف أن نسوى بين الموهوب وبين الذى يقبل التلقين فى الأجر أو الجزاء ، أو التقدير ، وإنما نسوى بين من تساوت أعمالهم وتضحياتهم فهذا هو المنطق العادل وهو قسطاس الله المستقيم فينا بمنطوق سورة الزلزلة .



لا وزن للحرية

لا أعني بهذه التى لا وزن لها « حرية الوطن » من نير الاستعمار ، فهذه لا يقولها إلا سافر العمالة أو المتنكر لأمته ووطنه ودينه الذى يأبى أن يكون للكافرين على المؤمنين سبيل ، ولا يرضى لأهله الا أن يكونوا نظارة على نظام الأرض يزنون بالقسطاس المستقيم .

وإنما أعنى ما صاحب هذه النهضة الحديثة فى محيطنا العربى من اللغط الكثير بالحرية ومن شعوذة الأبالسة بها على المغبونين عقولهم أو الذين حظهم من النظر والعلم قليل ، وكانت أقصى أمانى أهل هذه النهضة ومرجحة لا تجاهاتهم فى وزن الأعمال ولا أدرى لماذا يعطى الناس الحرية كل هذه الاعتبار ؟ فمن كان ذا دين فهل وجد فى نصوص دينه هذا الاعتبار للحرية من حيث أنها حرية فحسب ، ومن كان « عقليا » من أهل النظر والاستدلال فهل وجد فى صحيح النظر وبدائه العقل وموجباته شيئا من هذا ؟ وهل ثمة وجود فى الواقع للحرية ؟ .

وهل هى جائزة أو مطلوبة على الاطلاق ؟ وما قبل منها من غير إطلاق : فهل هو لذاتها أى لكونها حرية أم لاعتبار آخر ؟ وإذا لم يكن إلا ما تنزلنا فيه من هذه الاستفهامات فلماذا يولع الوقواقون بما لا تدل عليه أثارة من علم أو نظر ؟ ولماذا لا تنكمش الطاقات الفضولية فى فلسفة الحرية وإحاطتها بهالة من البهرج ؟ ولماذا يوجد لها مما كسون فى سوق السماسرة أو قل الأبالسة المشعوذين ؟ إن لجهنم دعاة على مجامع السبل ومفترقاتها ، وأولئك الدعاة من بنى جلدتنا ولكنهم عبء على كفاحنا .

لا وزن للحرية لذاتها

قال أبو عبد الرحمن : والحرية على ما نرى قالب للخير والشر ، حكمها حكم مضمونها ، واذ ذلك كذلك فقد صح يقينا أن الحرية خير تارة وشر تارة ، فان دعا الداعون الى الحرية فى أمر من الأمور اتجه النظر الى ذلك الأمر لا الى لفظة « حرية » إذ التحرر من الشر خير والتحرر من الخير شر ولم يرد اعتبار قالب الحرية مجردا عن النظر الى ما فيه لا فى قرآن ولا فى سنة ولا فى إجماع أهل دين أو نظر ولا فى قياس صحيح ولا فى رأى سديد

ونقول ولو أعطى الناس بدعوى الحرية بقالبها اللفظى لكان لكل إنسان حرية فى أن يكون وقاحا وأن يكون معتديا على الاعراض والأموال والأنفس وعلى قوانين الأمة ونظم سياستها واجتماعها ، هذا لازم من ذلك الاطلاق ولابد .

لا وجود للحرية فى الواقع ولا مستند لوجود الحرية من الواقع ، فقد خبرنا كل القضايا التى نودى فيها بالحرية فوجدنا دعاتها حبيسى امور مضادة ، وما من متحرر من أمر إلا وهو حبيس أمر آخر مضاد ، وبعض المنهزمين روحيا يقول تزلفا إلى الملاحدة : الدين دين الحرية : وقد أخطأوا ، فما فى دين الله وزن للحرية والمسلم يجب أن يكون أسير النصوص وتعليمات الدين فان تحررمنها كان مارقا عن الاسلام ، فان تعللوا بان الاسلام منح الكتابيين الحرية فى دينهم ومنح الناس الحرية فى أموالهم وحرم الاعتداء على الغير فى عرضه وماله .. الخ : قلنا ليست الحرية مرادة من الشارع لذاتها وما وضعت تكاليف الشريعة وحدودها وعقوباتها إلا لتحاشى الحرية ولا نجدها الا فى المباحات ، والمباحات ليست من تكاليف الشريعة على أظهر أقوال الأصوليين والقضايا التى فهم منها الحرية لم تثبت لنا أن الحرية مرادة لذاتها ، خذ مثالا قولهم : الناس أحرار فى أموالهم وممتلكاتهم كما تقتضيه الضرورة الشرعية ، فكأن الاسلام لاحظ أهمية وضرورة الحرية : قلنا : نعم كان هذا ولكن فهم من الدين بالضرورة أن الناس ليسوا أحرارا فى أموالهم وممتلكاتهم اذا تعدوا حدود وقيود الدين ، فالمبذرون والسفهاء فى تصريف أموالهم يؤخذ على أيديهم وبذل المال فى الاثم لا يعطى فيه الاسلام الحرية والمراباة لا تسوغها دعوى الحرية ، فالحرية لمرادات النصوص ومقاصدها لا لأهواء الناس ورغائبهم لا نعرف للحرية وجوداً فى الواقع غير هذا الوجود ودليلنا على أنه ما من متحرر من قيد الا وهو أسير قيد آخر ما استقرأناه فى أحداث كثيرة ، فأبو محمد بن حزم صاحب حرية فى فكره وتفريعه لا يقول بتقليد احد ، ولكنه فى الحقيقة أسير الظواهر وأسير خطة فى التصحيح والتفريع ، وأبو العلاء المعرى الذى قالوا عنه : إنه حر فى فكره واعتقاده أسير العاطفة فى تحريم ذوات الأرواح وأسير عقله فى رد النصوص والشرائع وأسير فلسفات آمن بها ، فما يتحرر من قيد شرعى أو عرفى إلا على حساب عاطفته وعقله وفلسفته الموروثة ، وقل مثله عن النظام وأبى الهذيل والجاحظ وزعماء أهل الاعتزال والكلام وعن الفلاسفة من أمثال ابن رشد والرازى ، والذين ينادون بالحرية اليوم من قيود الأخلاق والفضيلة مأسورون للاباحية والشهوة البهيمية فقيد الميوعة على المريضة قلوبهم أشد من قيود العفة والخلق الرفيع ، فهم مضطرون إلى التحرر من هذا على

حساب ذلك والذين ينادون بالتحرر من نظام قائم أو سلطة حاكمة أسيرون لرغائب اخرى وسياسات ثانية ، والذين ينادون بحرية الصحافة والنشر متبرمون من شىء ومستبد بهم شىء آخر ، ولقد جرب الناس محاسن التحرر من الاستعمار ومن فساد النظام الاجتماعى والادارى فتلقفوها شعارا فى كل شىء وهكذا ينصرف الناس بالافراط والتفريط اذا أخطأتهم خطة الاسلام التى هى مركز الدائرة بين خطوط متجاذبة ونقطة التوازن بين المتشادات ، ولقد قال الله عن أمة محمد (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) ووصفهم عمر بن عبد العزيز بأن من دونهم مقصر ومن فوقهم محسر .

الحكم للمعانى لا للقوالب :

وإذن فلم تبهرنا شعوذة الداعين إلى الحرية ، والذين ينادون بها لا أخالهم يريدون الجمع بين المتناقضات ، فان قالوا مثلا : نحن لا نضيق بالمسيحيين واليهود والبوذيين والشيوعيين فى صعيد واحد ، فانهم سيضيقون بمن يخالف سياستهم أو مبادئهم ، وهذا شأن خصمهم أيضا فأى الفريقين أحظى بدعوى الحرية ؟

الدور السفسطى :

ولو سلم بمبدأ الحرية فنستبعد تراخى ذوى المسؤولية عن الأيدى التى تناوش الحرية أو تريد اجتثاثها اعنى أنهم لن يعطوا الحرية فى سبيل حمايتهم للحرية ، ويقابلهم من يقول : أنا حر فى القضاء على حريتكم هذه ، وهذا هو الدور السفسطى الذى يقف دونه النظر والاستدلال .

الحرية ونقيضها سيان فى الاعتبار : ـ

وإذ لا وزن للحرية فى مجالات الترجيح فلا مزية لها على ما يقابلها من معنى الحبس والقيد أو الأخذ على اليد وليس مجال الترجيح فى الحرية أو نقيضها وإنما الترجيح فى مصادر المعرفة وأدلة السمع والمحسوسات النفسية والعقلية والبراهين النظرية فقد تكون الحرية أولى مرة وغيرها أولى مرة أخرى ، وهذا ما نحب أن نقول كلمة فيه .

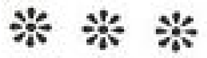
على المحك :

ويبدو لنا مما مضى من صحة وجود الحرية فى الواقع أو عدمه : أن الحرية قسمان : فأما

التى لا وجود لها فهى أن يكون ثمة متحرر من شىء وغير حبيس لشىء آخر . أما التى لها وجود ، ووجودها دليل على العدالة فهى أن يكون للأمة أو يكون فى تعاليم ذلك الدين أو المبدأ أو النظام تقبل للنقد واستعداد للمناقشة والاقناع بالحجة والبرهان ، وأن يكون للمسؤول من حاكم وغيره قبول للحق بحيث يقول : ان رأيتم فيَّ اعوجاجا فقومونى ، وما أظن أن صحابيا أو فرداً من أفراد الرعية يعجز أن يقول لابى بكر أو عمر ـ رضى الله عنهما ـ : الحق ها هنا ، ولكن ارادة الله اقتضت أن يكونا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فردين فى المثالية والاستقامة ـ رضى الله عنهما وأرضاهما ـ ولا يكون رفض الحرية الا بكم الأفواه عن كلمة الحق ، فأما أن تخل الأمة أو السلطة الحاكمة بحماية معتقدها لشغبية لا يراد بها وجه الله ولا صلاح الأمة أو يكون غير ذى شغب وله حسن قصد الا أنه ثبت عدم صلاحية دعوته فى ذاتها ، أو لأنه يترتب عليها من الضرر ضعفها فللمسؤول أن يلجأ الى الاقناع وحيث لا يجدى الاقناع فله أن يقتل حرية القول والعمل ، ولا وجه للتشنير بقتل الحريات والاستبداد ، فان من القواعد الشرعية التى يسلم بها جميع العقلاء أن السلطة على قدر المسؤولية ، وحرية القول معروفة فى الاسلام ويدل عليها قوله تعالى : « وجادلهم بالتى هى أحسن » ، فحيث وجد الجدال وجدت حرية القول ، ولكن هذه الحرية مسموح بها بقدر ما يتضح الحق فاذا وضح الحق واستوى المسلك فلا مجال للغط وإنما تتحمل الأمة أو المسؤولون اثم ما يغمطونه من حق ظاهر لا مسوغ لهم من دفعه ، ونصيحتهم واجبة وحملهم على الحق حسب الاستطاعة متحتم مع تحاشى المفاسد اذا اربت على الاستصلاح ، والذين يشقون عصا الطاعة فى صغائر الأمور ولا يوالون مسؤوليهم بالمصارحة والنصيحة مفسدون وغير مصلحين ، وحرية القول فى الاسلام لها قيود وحدود بدليل ان محمدا صلى الله عليه وسلم ، وهو افضل الخلق وأحبهم إلى الله لم يعطه الله حرية القول إلا بحدودها وقيودها .

قال الله تعالى : « وجادلهم بالتى هى احسن » ، فالهدف من الجدال تبيين الحق لا التشويش والتهويش ، وقال الله تعالى : « ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا » فمراعاة شعور الآخرين إذا أعطى القول حريته معتبرة فى الدين ، فلن تكون الدعوة إلى الله بسب آلهة المشركين وإن علم بالضرورة بطلانها ، وليس كل نقد له محله وليس كل اعتراض يسمح له بالحرية ، وأقول ـ مرة ثانية ـ إن الحرية ليست إلا للنقد الهادف البناء والحق الظاهر والاستصلاح المعقول الذى لا تعارضه مفاسد اكثر منه ،

وإعطاء الذميين حريتهم فى الاعتقاد لا مشاحة فيه ، ولكن لذلك حدوده وقيوده المعروفة ، وغاية ما نقول : إنه ما من منصف يقدم حرية الآخرين على حماية نظامه أو معتقده فكيف يسمح بها الاسلام وهو الحق الذى لا ريب فيه وما سواه الباطل الذى لا أظهر من بطلانه ؟ ونقول أيضا : إن الاسلام لا يكره الناس على اعتناقه ، ولقد قال الله لرسوله صلى الله عليه وسلم ، « أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين »؟ ويقول : « فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » . هذه حرية الاسلام فى العقيدة ، ولكنه رغم ذلك لا يبيح للملاحدة والمارقين أن ينقدوا دين الله أو تترك لهم حريتهم لينقدوا أفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأقواله أو يأتى آفك (كالقصيمى صاحب الأغلال والعالم ليس عقلا) يطلب من الأمة أن يتسع صدرها ليقول : إن آية : (ما قطعتم من لينة) تحث على الفساد وليقول إن القرآن متناقض وليقول : إن الدين أغلال تشدنا لعالم القبور ، ويتذرع بحرية القول والاعتقاد والعمل وكأن لا فهم للحرية إلا الانفلات وترك الأمة هملا ـ ونقول : شاهت وجوه المرتكسين المنتكسين ، ولعلها أن تسنح الفرصة لنقول أكثر مما قلنا وبالله التوفيق .



فلسفة (مل) في الحرية

جون ستيوارت مل (١٨٠٦ ـ ١٨٧٣) فيلسوف انجليزى لم يتلق علمه في مدرسة او جامعة سوى فترة وجيزة التحق فيها بجامعة كمبردج ، وانما تلقى تعليمه عن ابيه الفيلسوف .

وهو باتفاق الاغلبية اكبر مفكر انجليزى في القرن التاسع عشر ، واعظم شيء فى حياته انه استوعب العلم في وقت مبكر جدا ، ولهذا قيل : ان معارفه تكبر سنه بربع قرن .

وجون ستيوارت مل رائد الفلسفة التجريبية الحديثة التى قامت على انقاض الفلسفة التجريبية القديمة التقليدية وكان رائدها دافيد هيوم . لم يمتهن « مل » الفلسفة على انها لذة عقلية وانما احترفها اداة للمنفعة فقرب لغتها الى مدارك الناس .

خرج ـ بحكم تجربته ـ على فلسفة العقليين والحدسيين فى القول بالافكار الاولية الخالصة المعانى الفطرية . وقال : كل معرفة عقلية تكتسب من الخبرة الحسية وكان فى هذا مقتفيا جون لوك ودافيد هيوم . وقال ـ ايضا ـ ان الاعمال العقلية مجرد حركات آلية مردها الى تداعى المعانى وترابطها وغلامل فى نزعته التجريبية فأخضع المعاني العقلية والمثالية لمناهج الدراسات العلمية التجريبية كالاخلاق والآداب والاقتصاد السياسى والقانون . ورد كل معرفة عقلية ـ يقال انها فطرية اولية ـ الى الاستقراء التجريبى .

قال ابو عبدالرحمن :

لست ارى صحة هذا الرأي لأن للروح اشراقتها كما ان العقل ملكة ذات وجود بالقوة لم تتهيأ اعمالها الموجودة بالفعل الا وفق مبادىء فطرية اولية اودعها من خلق هذه الملكة ، وهذا منبثق من ايماننا بأن العقل خلق الله ، ومل فيلسوف ملحد .

نحمد الله ان شيخنا الامام العبقرى ابا محمد بن حزم قد برهن على هذه المبادىء في مقدمة كتابة الفصل قبل ان يولد ديكارت وكانت . وحسب بعض من كانت ثقافتهم غربية محضة ان مل رائد فى هدم المنطق الارسطى لاسيا القياس المنطقى . وعذرهم انهم لم يقرأوا الرد على المناطقة للامام شيخ الاسلام ابن تيمية .

وجون ستيوارت مل يوجب ان يكون الانسان حرا في وجدانه وذوقه وفكره والتعبير عن رأيه . كما انه حر فى تصرفه وان كان هذا التصرف عن شهوة وعاطفة . وان فلسفة الحريات التى تبلورت فى اوربا اثرت تأثيرا مباشرا فى نظام الحكومات والبرلمانات والمجالس الانتخابية واتخاذ الصحافة منهجا للنقد وكانت ذات اثر فى قوانينهم الوضعية في جميع الاحكام التى يبنونها على التراضى . وهذه الفلسفات مهدت للدعارة والسفور والانحلال فى اوربا وجاء قاسم امين صاحب دعوة تحرير المرأة ونفخ فى بوق مل صاحب دعوة استعباد النساء ولاريب ان هذه الفلسفات افادت فى ارتفاع حاسة الذوق الخلقية المبنية على مراعاة مشاعر الآخرين ، وانك لترى الاوربى يمشي مترفقا على اطراف قدميه اذا دخل عرضا سينائيا وانه ليحنى ظهره ورأسه اذا مر بالشاشة لانه ليس من حريته ان ينغص متعة الآخرين . واننا لنرجع بعض محاسن الاخلاق فى الغرب الى جوانب الحرية المشروعة التى استعملوها .

ونرجع مساوئهم وفسادهم الى تخطى الحجز المشروعة وقد تفرع عن فلسفة الحرية مذاهب فى الآداب النظرية وفى السلوك . ومايسمى بالتمرد والرفض او التجاوز والتخطى عند الشباب من شعراء المقاومة من عرب بعثيين اوشيوعيين او دروز انما تولد عن فلسفة كارل ماركس الدامية وعن فلسفات الحرية . ويلاحظ ان مل داعية للاستعمار – وان لم يرد ذلك – لان المستعمر الغاشم يمتص خيرات الشعوب ويتحكم فى مصيرها ويفسد اخلاقها بحجة حمايتها من نفسها ، والتقدم بها الى الحضارة .

قال ابو عبدالرحمن :

فى هذه الفلسفة جوانب من الخير والمفكر المسلم يجد فيها التقاء فى بعض النتائج ولكن الخلاف اعمق للاختلاف فى المقاصد اولا ثم الاختلاف فى التأصيل ثانيا . ونحن ننقد فلسفته من تسعة وجوه على سبيل الاختصار :

١ – الوجه الاول : ان الحرية ليست قيمة منطقية او خلقية او جمالية فى ذاتها ، وليست برهانا يستدل به وليست ذات معطي يبرهن به مالم تستند الى القيم والبراهين . فلو قال لك احدهم : انا حر فى فعل كذا .. لقلت : مابرهانك على انك حر ؟ لان الحرية ليست برهانا فى ذاتها . ولو قال لك احدهم : لايمكن ان يكون زيد حاضرا او غائبا فى آن واحد لما طالبته بالبرهان لان الثالث المرفوع حتمية فكرية لذاتها . لهذا نقول : ان الحرية ليست خيرا لذاتها وليست صوابا لذاتها ، وليست شرا او باطلا وتكون شرا وباطلا اذا

كانت الحجز خيرا وصوابا فالحرية يشرع لها ولكنها هي لاتشرع للناس لخلوها من المعطيات الذاتية .

فعلى مفلسفى الحريات – بعد هذا – ان يدركوا خداع هذه الهالة التى يحيطون بها كلمة الحرية وكأنها احدى القيم الثلاث التى يصاغ منها البراهين والمسوغات . انك قبل ان تقول انا حر في فعل كذا يجب أن تثبت قبل ذلك بأنك محق وأن فعلك صواب . وقبل ان تقول انا حر فى بث هذا الرأي والدعوة اليه يجب ان تثبت بأن رأيك حق . اننا لانطلب شيئا باسم الحرية وانما نطلب الشيء باسم الحق ، ثم نطالب بحرية الحق . لان الحرية ليست ذاتا معطى لذاتها .

٢ – الوجه الثاني : ان مفلسفى الحريات يتكلمون عن الحرية وكأنها من حق الفرد يشرعها لنفسه ونحن نقول هنا : ليعلموا ان الحرية فى اطلاقها او فى كيفيتها او فى تحديد كميتها ليست من حق الفرد لشيء واحد هو : ان الانسان لم يولد حرا وليس بحريته ان يموت أو لا يموت وليس بحريته ان يكون اقدر القادرين واعلم العالمين واحكم الحاكمين بل الانسان يولد ضعيف العلم والقدرة ثم يموت محدود القدرة والعلم مهما بلغت قدراته وحكمته وعلمه . ولو كان الفرد يملك الحرية لكان عنده من كمال القدرة مايملك به كمال الحرية – بحيث يمسح دلالة مستحيل وحتمى من معجمات اللغات .

ولو كان الفرد يملك الحرية لكان المسيطر على مشاعره فيشتهي متى شاء ولايشتهي متى شاء ولا يغلبه الضحك او الغضب او الفرح . ان الفرد لم يخلق نفسه ولم يخلق الكون ولم يملك من مقومات الحرية مايملك به دفع الحتميات في الكون والفكر والنفس . فهو لايملك الحرية الا فى حدود استطاعته في التفكير والتشريع والتصرف . اما التفكير فهو محكوم بقوانين الفكر الثلاثة : المبادىء الاولى وليس بوسع الفرد ان يقول الاستحالة والتناقض والدور والمصادرة وليس له ان يقيس مع الفارق ، او يعمم الحكم على افراد متغايرة او يمايز فى الحكم بين افراد متساوية لان الفكر ليس حرا فى الخروج على قوانينه بحكم انه مفطور عليها محكوم بها .

واما التشريع فليس بحرية الافراد لانه لاحرية الا مع القدرة ، والفرد – ولو عمر الدنيا – غير قادر على علم كامل لامتناه وحكمة لامتناهية بل اظهر معارفه ماخبره عن تجربة وهو غير قادر على تجريب كل شيء وثمة حقائق لاتخضع لتجربة البشر . ان البشر لم يخلقوا الكون فيكونوا احرارا فى التشريع له .

ان الحرية للحق والحق لاينقاد الا للقدرة اللامتناهية والعلم اللامتناهي والحكمة اللامتناهية والكمال المطلق والفرد والبشر جميعهم لايملكون الكمال في شيء من ذلك بل هم محدودون في قدراتهم وعلمهم ومواهبهم ان الانسان حر فيما يقدر عليه مما هو مشروع له مما يذعن له العقل بقوانينه من شرع وحس وتجربة واشراقة .

اذن فالحرية ليست من حق الفرد والمجتمع وانما يمنحهم حرية بشرط من منحهم وجودهم بشرط ومواهبهم بشرط ومعارفهم بشرط .

٣ ـ الوجه الثالث : ان الفرد يملك الحرية المطلقة لو كان الموجود الوحيد في هذا الكون لايجد سوى ماسخر له وكان لايجد البرهان على ان الله موجود وانه اوحى الينا بتكليفات تحدد مسيرتنا وكان لم يوهب عقلا ذا قوانين ثابتة ينذره بالخطر في بعض مشاعره واقواله وافعاله ولكن الثابت حقا عكس ذلك .

ان الكون يضج بموجودات ذات مشاعر وذات حق في الحياة والسعي والفرد لايعيش دونها ولايعيش على حسابها وانما يعيش معها في موازنة واتزان فهو حر ليتكيف معها ولاحرية له غير ذلك .

وكل دليل نبرهن به على ان الله موجود وان العبد مكلف يعني : ان العبد حر في حدود مايقضي به التكليف وجلال العقل ـ وهو نور الله الفطري ـ يأبى ان تمرغه الحرية في الوحل .

ان الموجودات المتغايرة في هذا الكون تعني التكيف مع الحياة وفق الناموس الشرعي والكوني وهذا خلاف الحرية .

٤ ـ الوجه الرابع : ان الحرية التي تفقد شروطها ـ وهي اكثر من اشتراط مل ـ تعني الميوعة والسلبية فأي نظام سياسي او اداري او اجتماعي يستطيع ان يعيش بفاعليته اذا كان يجمع كل المتناقضات ولاتلتقي اهدافه على غرض واحد ؟ واذا فرض ذلك فهل يمضي المجتمع بأهدافه دون حرية في الاختيار بين كل المتناقضات بمبدأ التصويت او غيره من المسلمات العقلية ؟

ان مل استثنى مصلحة المجتمع ولكن الحجز اكثر مما اشترطه . ان من بيده الامر سيرى حقا مالا يراه غيره وسيسمع رأي غيره المعارض فلا هو يقتنع ولاغيره يقنع . فهل يترك الحرية لغير مايراه حقا ثم يترك تعميم حق يجب ان يحمل عليه الناس لان الحق واجب الطاعة ؟

٥ ـ الوجه الخامس : ان اطلاق حرية الرأي والتصرف خطل في الفكر بل نقول : لاتخلو سلطة الحكومة او المجتمع او النظام من احد امرين :

احدهما : ان تكون اهدافها عن شهوة وهوى وليس غرضها الحق انما غرضها ان يقوم هذا النظام بحقه وباطله فمن الخطل مطالبتها بالحرية لانه لا حرية الا للحق وهي لاتريد سماعه .

وثانيهما : أن يكون هدفها الحق وهي تسعى إليه حثيثة ولا تفعل شيئا إلا معتقدة صحته فهي نفسها تفرض الحرية من غير أن تطلب منها ولكن بغير تصور مل لأنها لا تقول : قولوا ما شئتم وافعلوا ما شئتم لأن الكثرة ستقع في الخطأ للاختلاف في المواهب وقوة الإرادة .

وإنما تندب من يمثلها عبقرية ونزاهة وتجرداً لتسمع من كل معترض وتناقشه فان اقتنعت بمعقوليته جعلت له الحرية .. وإن لم تقتنع فواجب عليها أن تخنقه لأنها لو منحته الحرية لكانت تحكم بغير الحق الذي تعتقده ، وقد قلنا لا حرية إلا للحق وليس من الإنصاف أن نتيح لمفكر الحديث برأي معارض لأوساط العامة المتخلفة في مداركها ونحن قد ندبنا له من يفوقه عبقرية فبدد حجته وقهره بالبرهان إنما علينا أن نرقب مناظرة منتخبينا فنلزمهم بالتجرد والنزاهة ونمنعهم من المغالطة والمرواغة ونحتكم إلى قوانين الفكر وهي قمينة بدحض المبطل .

٦ ـ الوجه السادس : أن مل اشترط للحرية أن لا يضر الفرد بمصلحة المجتمع أو يقصر في واجبه نحوه وهذه نافذة على الحجز والقيود لا تقف عند الغاية التي حددها مل لأنه عين لهذا الشرط أقل من مقتضياته . إن الفرد الذي يزني في نظام يبيح حرية الطرفين في تراضيهما يسيء إلى مجتمع يريد أن يحافظ على سلامة أعراقه ويسيء إلى مجتمع يخرق قانونه ، وإن مصلحة المجتمع وواجبه على أفراده أن يسود نظامه وعرفه ومسلماته .

٧ ـ الوجه السابع : أن الإنسان حر في قول ما يستطيعه وفعل ما يستطيعه ، ولكنه ليس معذوراً في كل هذه الحرية ، إنه غير معذور في قول ما لا ينبغي وفعل ما لا ينبغي وليست ميزة الإنسان في الحرية وإنما ميزته عندما يعف عما لا ينبغي رغم حريته .

٨ ـ الوجه الثامن : أن المسوغات التي سوغ بها مل حرية التصرف والتفكير معقولة جدا ، ولكنها تنسحب على الحق الذي لا لبس فيه ، أما إذا ساد ما يعتقد أنه حق وصوت له أغلب المفكرين الذين تتكافأ مواهبهم وظل باب التصويت مفتوحا : فلا معنى لحرية

رأي فاته إجماع الأغلبية المتكافئة مواهبهم لأنه لا إبداع ولا جديد وراء الحق .

٩ ـ من الحق أن يبدي الفرد ما يريده أو يعتقده بحرية كاملة لمن يكافئه في التفكير أو يزيد عليه ولكن ليس من حقه أن يختار ما يريده لأن شذوذه عن أغلبية تكافئه أقرب إلى الباطل ومبدأ الكثرة في التصويت قانون سنته فلسفة الحريات .

أما الحق الذي يبيح للمسلم التفرد به وإن خالفه الناس فلم يكن وليد تفكيره قط وإنما هو حقيقة جاهزة من نص شرعى آمن تفكيره بصدق قائله .

هذه هي الوجوه التي ننقد بها فلسفة مل في الحرية وهو نقد جاء على أصول القوم وتصوراتهم . أما الحرية التي نؤمن بها ونبرهن عليها فهي الحرية التي نشرحها في رحاب الفكر الاسلامي فان من أعظم العوامل لضلال الفكر البشري : أن بعض المفكرين لا يستكملون نتائج المسلمات الفكرية التي يؤمنون بها فيضربون مسائل الفكر بعضها ببعض ويستأنفون التفكير في معقولية فكرة*كانت نتيجة لقاعدة عقلية مسلمة وإليك البيان :

ترى بعض المؤمنين يؤمن بأن الله موجود وله الكمال المطلق في صدقه وعدله وحكمته وقدرته .. إلخ ، ويؤمن بأن محمداً ﷺ رسول صادق معصوم في تبليغه عن ربه ويؤمن بأن تعدد الزوجات شرع الله ، لأن النص به صحيح الدلالة والثبوت فالنتيجة أن خبر الصادق المعصوم معقول لأنه عن الله الكامل في علمه وحكمته . ولكنه يستأنف الدليل العقلي على عدالة ومعقولية هذا التشريع ويثير الشكوك والشبه . فهذا هو التناقض كيف تؤمن بصدق من يبلغ عن الله ذي الكمال المطلق ثم تشكك في معقولية هذا الخبر ؟ إن استئناف التفكير في معقولية تعدد الزوجات تناقض لأن عقلك آمن بأن الله لا يقول إلا الحق والعدل والحكمة فلما جاءك الحق والعدل والحكمة شككت فيهن . ثم إن استئناف التفكير ضياع من ناحية ثانية لأنك لا تبرهن إلا عند الحاجة ولا حاجة ، ثم إن دور المفكر أن يفهم ويتلقى ويعلم أن ما يعارض نتائج المسلمات العقلية إنما هو شبهة أو مغالطة أو قصور في الفكر ، ومن هذا المنطق كان تصور المفكر المسلم للحرية ، إن المفكر المسلم اهتدى بعقله إلى أن الله موجود وله الكمال المطلق بأدلة عقلية كثيرة كبرهان العلية والعناية وآمن بأدلة عقلية وحسية بأن الكون وما فيه خلق الله وآمن بأدلة حسية وعقلية بأن لله رسلا وأن محمدا ﷺ خاتمهم الناسخ لشرائعهم ، وأنه صادق معصوم أوحى الله إليه بتكليفات للخلق هي الشريعة الإسلامية الغراء .

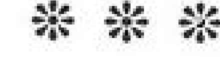
ومن هذا الوحي نصوص صحيحة الثبوت صريحة الدلالة تقول : إن الخلق عبيد الله وهي عبودية لا نستطيع جحدها لأن وجودنا منحة من الله ولسنا نستطيع الفرار من ملكوت الله ولو طرنا بأجنحة إبليس مدى الدنيا كلها . بل ولدنا على رغمنا ونموت على رغمنا ولا نستطيع أن نخلف غيب الله فينا قيد أنملة . فليس لفرد منا أن يبيح لنفسه حرية لم يبحها له ربه وليس له أن يتخذ التراضي في تصرفاته مع الآخرين قانوناً لحريته ما لم يكن رضى الله فوق ذلك . وطلبنا لحرية لا ترعى رضى الله انعتاق من عبودية الله وعقل المفكر المسلم لا يقدر على ذلك لأن كل البراهين حوله تدل على أنه عبدالله والله خالقنا العليم بما يصلحنا لم يجعل عبوديتنا له جبرية تقضي على مواهبنا وإبداعنا . بل منحنا من حرية التصرف ما نقدر به على أداء واجبنا ومنحنا من حرية التفكير ما نقدر به على الاهتداء إلى الحق وجعل لنا من الاختيار في أمور دنيانا ما يكفل لنا النضج وترقي الخبرة وإعداد القوة .

وأعظم حرية في دنيانا أن الإنسان ينوي ما شاء لا سلطان لأحد عليه ولكن الويل له إن اعتسف هذا الحق وعمل ما يهدي إليه العقل وأعظم شيء هدى إليه العقل وجود الله وكماله وصدق شرعه .

ومادام الشرع ـ بحكم العقل ـ هو الصدق والعدل والحكمة فليكن مقتضاه هو البرهان الحق والله سبحانه حتم الحرية للحق فقال تعالى : « قل هاتوا برهانكم » وهذا يعني حرية الجدال ولو كان الحق في آراء الناس لكان إيمان كل فرد بما يراه معقولا ولكن جعل الله الحق في الشرع وجعل للعقل حق الفهم والتدبر ولم يجعل له حق الاقتراح والتشريع ، وإذا كان الحق في الشرع فانه لن يكون نسبيا اعتباريا حسبما يقول الحسبانيون لأنه بلغة مفهومة .

ووجدت مسائل شرعية في المسائل الفرعية دون الأصول تختلف وجوهها ومحاملها وفق لغة العرب ، فهذه يكون الحق فيها اعتباريا اجتهاديا والمفكر المسلم حر في اختيار ما يؤديه إليه اجتهاده إذا كان أهلا للاجتهاد وكان يتحرى مراد الله ، وهذه المسائل الاجتهادية التي لا يتعين فيها الحق بجانب أحد يفتح فيها باب الشورى والترجيح ولمن بيده الأمر بعد الشورى أن يعزم الأمر ويحزمه فيرجح ما يراه بالنظر والترجيح بالأكثرية أو برأي الأنزه والأمثل والأعمق ليصون الأمة عن الضياع والفرقة والتشاجر على جزئيات لم يتعين الحق فيها بجانب أحد .

هذه عبوديتنا لله لم تأخذ علينا لحظة واحدة من أمور دنيانا بل إن في سعينا الدنيوي تعبداً لله إذا كان هدفنا الخير للبشرية . ولسنا نرى من مقومات الحضارة الغربية المادية في الاكتشاف والذرة والطب أي مقوم قام على انقاض حقيقة إسلامية وكان التحرر من هذه الحقيقة سلما للحضارة . لم نر أن الإلحاد سنداً للعلم . ولم نر أن الايمان بالدين الصحيح عائق للعلم ومن أبى فعليه المثال ، جعلنا الله هداة مهتدين .



الحرية مشكلة الوجود وفتنة العصر

الحرية نمير تتهادى إليه الأعناق (ما وجد الاختلاف في الرأي) فان غلب رأي بقوة مادية أضحى هذا النمير حياضا : إما أن ينقع به الأوام ، وإما أن تلفظ فيه الأنفس ، ولا خيار بين الأمرين (وإن تحملت النفوس الصادية الظمأ في لحظة ما) .

هذه مشكلة الوجود من فجره إلى غروبه ، وهي فتنة العصر الماثلة لا تزال ولن تزال ما ظل الاختلاف موجودا ، ولا أظن الناس يتفقون إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها .

وليس الطريف أن نلتمس هذه المشكلة ونراها رأي العين ، وإنما الطريف (أو إن شئت فقل الأهم) أن نواجه هذه المشكلة بشجاعة وقوة : أعني شجاعة الفكر بيقظته ودقته واطراده بحيث لا يقيس مع الفارق ، ولا يستدلَ في غير محل النزاع ولا يحيل بديهيا ، ولا يتسامح بالمستحيلات ، هذه اشتراطات تقتضيها طبيعة الفكر الفطرية من أول تميزه ، ولهذا قال ديكارت إن العقل نور فطري .

وقبل أن ندرسها بشجاعة فكرية يجب أن نفهمها بأقسامها وغاياتها ، فالذي بلوته من واقعها المشهود ومن خلال فلسفتها في المذاهب الفكرية المعاصرة أن هناك حريتين : حرية أكثر إطلاقا ، وحرية مقيدة ، وكلا القسمين فيهما الحرية القولية ، والحرية الفعلية ، فأما الحرية المطلقة فهي الإباحية التي تدعو الإنسان إلى أن يتمتع بأقواله وأعماله وأن ينعم باختياره ، لا يراعي ضوابط الدين ، ولا حجز المبدأ ولا توارث الأعراف ، (غير أن لا يؤذي غيره) وهذه إحدى منازع الفلسفة الوجودية التي دخلتها أوروبا من أوسع أبوابها ، حتى أصبحت العلاقات الجنسية نزوا كنزو البهائم بلا قيود ولا شروط ، شيوعية جنسية لم يحلم بها (مزدك) .

وبلغت حرية الرأي المطلقة أن تعددت الأحزاب والطوائف والفلسفات في البلد الواحد (كل أمة تلعن أختها) فعمت الفوضى واختل النظام .

أما الحرية المقيدة فهي الخروج على مبدأ أو مذهب أو نظام معين قائم للتقيد بغيره . وبلوت من نصوص ديني أن لا حرية في العمل بغير ما رسمته الشريعة ، شاهد ذلك حدود الله : من قتل وقطع ، وصلب ، ورجم ، وجلد ، وحبس ، وتغريب لا أستثني إلا حرية

أهل الكتاب في أديانهم شريطة أن تكون الغلبة للإسلام ، وأن يدفعوا الجزية ، وأن يلتزموا الصغار وألا يبثوا دعاية لدينهم ، وألا يبدلوا دينهم بغير الإسلام .

أما حرية القول ، فأشهد شهادة ألقى الله بها غدا ، ولا أحول عنها أبداً أن الإسلام لم يستهن بهذا المبدأ ، ولم يتورط فيه .

أما أنه لم يستهن به ، فلأن الله قال « وجادلهم بالتي هي أحسن » ، ولا جدال إذا لم تكن للكلمة حريتها .

وقال سبحانه « وأمرهم شورى بينهم » ، ولا يكون الأمر شورى إلا في أجواء الحرية ، وقال سبحانه « قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين » ، فطلب البرهان هو الحرية بكل جذورها .

وأما أنه لم يتورط فيها فلأنه لم يرض بعوار الكلام لا له ولا عليه :

فمن سب الرسول ﷺ يقتل ، والمرتد يقتل ، ومن تنقص الدين أو اتهمه فأدنى حد له التعزير ، كذلك المسلمون ليست لهم حرية بأن يسبوا آلهة المشركين . قال تعالى (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم) ، وليس لهم أن يفحشوا في جدلهم (وجادلهم بالتي هي أحسن) .

وحقي على من يطلع على كلمتي هذه ممن يحمل علي شنآنا ، أولا يرضيه مذهبي في الحياة ، أو يرميني بضيق في الأفق ، أو بتعفن في التفكير ، أو برثاثة في الهيكل والمظهر أن يطوي هذه الأمور في جناحه ويحتكم معي إلى حجة العقل وقيوده التي منح إياها فطرة وخلقة ، لأنه الحظ المشاع فينا (بني غبراء) ولأنه أعدل قسم الله ، فاني في هذه العجالة طارح أمرا يفرضه العقل والواقع ، ولا أخال أن مفكرا مهما كان مذهبه يعارضني فيه ، فأقول :

إن أي مجتمع يدين بفكرة ويؤمن بها يرى ـ ولابد ـ أن غيرها الباطل ، إذ الحق في جهة واحدة ، والمصيب واحد ، فلا نلومه إذا ضبط حرية الرأي في الأفكار المعارضة ، فقد يكون الرأي المعارض متطرفا يقلب المجتمع رأسا على عقب ويراد السياح به ليتغلغل في عقول العامة والخاصة بشتى وسائل الإعلام ، وربما كان مبعثه صيحة عاطفية متسرعة ، وربما فقد (بالبناء للمجهول) فيها حسن النية لاكتساب شهرة شعبية زائفة .

أفيسوغ لأصحاب مبدأ يرون أنه الحق الذي لا حق سواه ، أن يتركوه تعصف به وجهات النظر المختلفة ؟ وإن من يطلب هذا يشح به إذا حصل عليه .

أما أن يراد إبداء الرأي المعارض والمحاجة فيه لا بصورة إعلامية تقسم المجتمع إلى أحزاب وطوائف يلعن بعضها بعضا ـ ففرض إبداؤه لمن بيديهم مقاليد الأمور إبداء لا تعلم به العامة والسفهاء ، وفرض شرعا وعقلا الإصغاء إلى الرأي وحجته وانتداب العلماء والمفكرين ليناقشوا الموضوع ويدرسوه ويستفتوا فيه ذوي الاختصاص وأن تقنع جهة المعارضة بحجة منظمة لا عناد فيها ولا تسفسط ولا مغالطة ، فان التبس الحق بالباطل اجتهد ـ بالبناء للمجهول ـ غاية الاجتهاد باستفتاء ذوي الرأي والميل مع الحجة اللائحة ، وإذا لم تلح الحجة التمست بجانب الكثرة ، أو بجانب من يفضل بعلمه وورعه وكثرة صوابه .

وإن عدم الإصغاء لمن يبدي معارضة أو يدلي بحجة هو المذموم ، ولقد رأينا عمر بن عبدالعزيز رحمه الله ينتدب للخوارج من يحاجهم ويقنعهم ثم لا يمسهم بأذى لمجرد أنهم أبدوا وجهة نظرهم ، أما عدم الأخذ بوجهة النظر المطروحة فليس بشرط في حرية الرأي ، لأنه سمح به ، وليس من اللازم الأخذ به ، إذ لا يعمل إلا بما قامت حجته أو انعقد عليه رأي المؤمنين من العقلاء والعلماء والمختصين .

إن حرية الرأي تكون فوضى تبث في الناس عامتهم وخاصتهم لتكون فتنة ، حرية الرأي أن تسمع الكلمة بتلطف وستر ونية صالحة ، ودعمها بالحجة والتثبت مع الاطمئنان مهما كانت خطورتها ، ثم تطرح للدراسة والاجتهاد .

ونعرف أن مبعث حرية الرأي الإصلاح ، فلنعرف بجانب هذا ظاهرة أن الناس ليسوا كلهم على مستوى واحد من التعقل والفطنة والحصافة والتقوى وحب الحق والاهتداء إليه .

إن مقتضى الأمانة والدين والعقل ـ وهي مبعث الحرية ـ أن يخلص الناس لولاتهم ، ومعنى هذا الإخلاص المسارة بالنصيحة ، والتخول بالموعظة والصرامة في الحق ، وعدم اللجاجة كما قال شوقي :

لك نصحي ولا عليك جدالي   آفة النصح أن يكون جدالا

أما الحرية في العمل ، فالفاصل فيها أن الحرية لذاتها ليست حقا ولا باطلا ولا خيرا ولا شرا ، وإنما هي قالب لذينك ، فما كان شرا فالتحرر منه خير ، وما كان خيرا فالتحرر منه شر . جعلنا الله هداة مهتدين .

معادلات الحرية

آمن مفكرون بقيمة الحد الأرسطي في تعريف الحرية فقال « برونيسلاف مالينوفسكي » أحد علماء الاجتماع : (الحرية هي الأحوال الاجتماعية التي تتيح للإنسان أن يحدد غاياته بالفكر وأن يحققها بالفعل وأن ينال حصيلة تحقيقها) .

وقال « لاسكي » الفيلسوف الإنجليزي : (الحرية هي الأحوال الاجتماعية التي تنعدم فيها القيود التي تقيد قدرة الإنسان على تحقيق سعادته) .

وقال الفوضويون والوجوديون : (الحرية هي انعدام القيود) وقال نقيضهم في التطرف (الحرية هي الانسجام الكامل مع الدولة) . وجاء آخرون رموا بالحد الأرسطي عرض الحائط فبحثوها بحثا إيديولوجيا ولم يعرفوها ومن هؤلاء « جون ستيورت » ، وعندي ـ وهو قاعدة لكل منهج في البحث ـ أن التقسيم مرحلة تسبق التعريف والتقسيم في بدايته لا يعطيك التصور ولكنه يسلمك في النهاية إلى صحة التصور بأوضح ملامحه ، وإذن فالحرية حريتان :

انعدام القيود ، والمطالبة بهذا اللون ضرب من جنون الفلسفة البشرية وبالأخص فلسفة الوجوديين لأنه لا يملك الحرية من القيود إلا من خلق القيد ، والوجود البشري مكبل بالقيود في عقله وغرائزه ورغائبه وبقائه ومحيطه الزماني والمكاني .

والقسم الثاني الحرية المقيدة ، وهي انعدام بعض القيود ، والحرية المقيدة حريتان حرية مقيدة توصف بالحق والصواب ، وحرية توصف بالخطأ والظلم ، ومن هذا التقسيم الأخير يجب أن يعلم المنادون بالحريات أن الحرية لا قيمة لها بذاتها وإنما قيمتها في مضمونها فالتحرر من الخير شر ، والتحرر من الشر خير .

ولسنا في مجال تحديد الأشياء التي توصف بأنها خير أو شر فكل مسألة في الوجود لم يفرغ منها منطق البشر ، وحسبنا في هذه العجالة أن نشير إلى إيديولوجية الحرية مع تباين المنطق والفلسفات والمبادىء فنقول : كل شعب ـ سواء أكان مسلما أم شيوعيا أم مسيحيا وثنيا ـ ... إلخ ـ يرغب الحرية من الحجز التي تهيض مبادئه ويجد هذه الحجز في ثلاث قمم من الطغيان وهي :

طغيان الدولة الذي يهيض الحرية السياسية ، وطغيان الثروة الذي يهيض الحرية الاقتصادية ، وطغيان العرف والمادة الذي يهيض الحرية الاجتماعية ، والمصلح الإيديولوجي يضع في برنامج إصلاحه هذه الفروض والتحليلات :

١ ـ مدى الفساد في هذه الحجز ـ من الناحية المثالية .

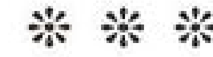
٢ ـ مدى الفساد في هذه الحجز ـ من الناحية الواقعية .

٣ ـ البديل الصحيح ويكون وفق درجات هكذا : (البديل الصحيح كذا) (فان لم يحصل هذا فيليه كذا .. إلخ) .

٤ ـ ثم التضحية لإحلال كل بديل صحيح .

٥ ـ معادلة رياضية تقبل أنصاف الحلول بين الواقع السيىء وبين البديل الصحيح ـ مع ثمن التضحية ـ . وهذه قاعدة جيدة في تفكير علماء المسلمين يسمونها (درء المفاسد بالمصالح) .

ومن أجرى هذه المعادلة وقارنها بواقع العالم فسيرى أن المثاليات لم تتحقق في أي رقعة من الأرض وإنما هو الرضى بأبدع ما في الإمكان .



عبيد الله

الناس كلهم ـ من أولهم إلى آخرهم عبيدالله رغما عنهم ـ ولكن هؤلاء الناس على قسمين :

١ ـ عبيد الله طاعة ومحبة وتقرباً وعملا واعتقادا ، فهم عبيد الله اضطرارا واختيارا ، فأما الاضطرار فهو أنهم محكمون بسلطان الله الكوني أي بيد الله أرزاقهم وآجالهم وحظوظهم وصحتهم ومرضهم ، وهذا ما يسمى (عبودية الربوبية) ، وأما الاختيار فهو أنهم محكمون بسلطان الله الشرعي ، وبيدهم وبحريتهم أن يعصوا شرع ربهم ولا يطيعوه .

ولكنهم عبيد شرع الله ينقادون له محبة لله ، وخوفا منه وثقة فيه جل جلاله ، وهذا يسمى (عبودية الطاعة أو عبودية الألوهية) .

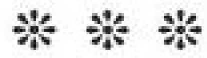
وهؤلاء شرفهم الله باضافتهم إليه : يا عبادي ، وعباد الرحمن ، عبدالله .. عبدنا .

٢ ـ عبيد الله قهرا وإذلالا ، وهم الكفار ، إنهم عبيد الله لأنهم محكمون بسلطان الله الكوني ، وليسوا عبيد الله شرعا ، لأنهم عاصون له . وإضافتهم إلى لفظ الجلالة ليست إضافة تشريف بل إضافة ملك .. نقول عبيدالله ، كما نقول ناقة الله .

ودعاة التمرد ، والرفض ، والتجاوز ، والتحدي ، ـ الذين أقاموا فلسفة غربية هيبية المنزع ثم كان لهم فلول في المقلدين العرب من رواد الأدب العربي الحديث ، هؤلاء أحرار بصفة أنهم فسقوا عن أمر ربهم الشرعي ، ولكنهم عبيد الإذلال والقهر .

أي عبيد الله كونا محكومون في حركاتهم وسكناتهم بعلم الله وإرادته وقدرته ... إلخ .

أما عبيد الله شرعا فقد رحمهم ربهم بأن جعل تكليفهم مرهونا بقدرتهم واستطاعتهم وجعل أجرهم على قدر نصبهم .



حرية الإرادة

يروى عن علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ أنه قال : « القدر سر الله فلا تكشفه » . اهـ .

وإذا صح أن القدر سر الله فبالبداهة نعرف أننا لن نستطيع كشفه لو أردنا . وكلمة علي هذه ـ إن صحت عنه ـ لا تلزمنا لأنها اجتهاد منه ـ رضي الله عنه ـ ولا حجة في قول أحد دون الله ورسوله فان وجدنا نصا صحيحا استنبطت منه هذه الكلمة انقدنا لها .

وعلى أي حال فهي كلمة اجتهاد أريد بها منع الناس من الخوض في القضاء والقدر الذي بدد فكر المسلمين ردحا من الزمن .

والمفكر المسلم اليوم يرى أن خوضه في هذه المسائل من باب جهاد القلم المقدس لأنه مدفوع على رغمه لكثرة الحيرة وترددها على الشفاه !.

ولو أردنا أن نكون بمعزل عن هذا الضرب من الحديث لما استطعنا فالأدب الحديث اليوم مفعم بهذه الأشواك ، والأدب الحديث هو زاد شباب هذا الجيل في الأغلب والأعم فمدرسة السيّاب وشعر الشبيبة في العراق لون من الجبرية المتشائمة التعيسة تغذي جبريتها بحيرة المهاجر الأمريكية وما سبقتها من فلتات حائرة في ديوان الشعر العربي ، وقد انقلبت هذه الجبرية الكسولة إلى علمانية بغيضة في شعر المقاومة وفي شعر من يسمون بأهل الرفض والتخطي والتحدي ، وهذه المدرسة زيفت حقيقة الإنسان فأظهرته أكبر من حجمه وكأنه الحاكم بأمره في هذا الوجود !!

وتمزق بين هذين الطرفين الذميمين أصحاب اللذة الخيامية وجماعة النواح والهستيريا والرومانسية وذلك بانتهاب اللذة مسارقة للأقدار أو الجنوح إلى أحلام مريضة تعني الفرار عن الأقدار أو أن شئت فقل : تعني الانتحار الفكري !! .

فما بال هؤلاء ـ هداهم الله ـ على هذه المنعرجات والبنيات ؟!

إنهم يؤمنون بأن البشر مسيرون لا مخيرون . وهذا نجده بلغة المنطق في أبحاثهم وبلغة الأدب في رواياتهم ومنتحلاتهم .

أو يؤمنون بأن البشر قاهرون مسيطرون مخيرون وهذا لم يكتبوه بلغة المنطق قط وفضلهم الله بميزة الحياء فاستحيوا من الفكر أن يسألوه كلمة في هذا المجال وإنما كتبوا بلغة الأدب والعاطفة والخيال كتبوا تحديات شبيهة بدلال الاطفال وتمردهم . إنهم الآبقون عن شرع الله المطوقون بقضائه !.

ولا أزعم لنفسي أن الكتابة في هذا الباب تستوفى في مقالة أو عجالة لأن مسألة القضاء والقدر قسيم أكبر في فكرنا وتاريخنا وأعرف مؤلفات خاصة بهذا الباب لقدماء ومحدثين شرقيين وغربيين .

ولكن حسبي ثم أن أضع بعض المعالم ليهتدي بها السيارة في مجاهل هياء . فأول ما تجب ملاحظته :

أن البشر عبيد الله محكومون بقضاء الله ليس لهم حرية مطلقا في الخروج عن قضاء الله الكوني وكل فعل يصدر منهم – إن خيراً أو شراً – فهو بقضاء الله الكوني .

وثاني ما تجب ملاحظته :

أن قضاء الله الكوني على قسمين :

قضاء كوني يتعلق بفعل الله وينسب إليه .

وقضاء كوني يتعلق بعلم الله ولا تلازم بين الفعل والعلم فقد يفعل المرء ما لا يعلم وقد يعلم ما لم يفعل وفعل الله كله بعلم .

وثالث ما تجب ملاحظته :

أن الله يعلم أن أبا جهل سيعمل عمل أهل النار ويدخلها ولكن عمل أبى جهل ماذا نسميه فعل الله أم فعل أبى جهل ؟.

لقد تحرج جماعة من أهل السلف فقالوا :

لا ينسب فعل الشر إلى الله تأدبا مع الله .

قال أبو عبدالرحمن :

نحن ننظر إلى فعل أبى جهل من عدة زوايا فنقول :

الزاوية الأولى : أن فعل أبي جهل تكوين من الله وفق قضاء الله العلمي .

الزاوية الثانية : أن فعل أبي جهل تكوين من الله وفق قضائه الفعلي من ناحية أن وجود أبي جهل فعل الله والله خالق الخلق وما فعلوا .

والزاوية الثالثة : أن فعل أبي جهل فعل أبى جهل نفسه لأن الله لم يكرهه على فعل الشر وإنما علم أنه سيفعل فعل أهل الشر .

ولا تناقض بين قولنا : إن فعل أبي جهل فعل الله وفعل أبي جهل نفسه في آن واحد .!!

لأن فعل أبي جهل للشر فعل له بالمطابقة ، وهو فعل لله بالتضمن لأن أسباب أبي جهل في فعل الشر أسباب خلقها الله فهو يبطش بيده التي خلقها الله ويفسق بجوارحه التي خلقها الله .

ورابع ما تجب ملاحظته :

أن حرية أبي جهل في فعل الشر خروج عن إرادة الله الشرعية ، ولكنها ليست خروجا على إرادة الله الكونية الفعلية وليس ذلك من ناحية أن أبا جهل فعل ما أراده الله كونا بل من ناحية أن الله لو أراد فعل الخير من أبى جهل لفعل أبو جهل الخير على رغمه .

وخامس ما تجب ملاحظته :

أننا حين ننفي فعل الله لشر أبى جهل فعلا مطابقا لا نكون بذلك نزعم بأن أفعال البشر ليست من خلق الله لأمرين :

أولهما : أن بعض أفعال البشر التي خلقها الله كانت من خلقه لأنها تمت بأسباب خلقها الله فيكون فعلا لله بالتضمن .

وثانيهما : أن الفعل المنسوب إلى أبي جهل نسب إليه بقدر ما أعطاه الله من حرية كونية في اختياره ما يشاء من الخير والشر فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ، فالخير أو الشر فعل العبد لأنه المباشر له وهو فعل الله لأن الله أعطاه الحرية التي يتخير بها أي الطريقين ومنحه الأسباب التي يتوصل بها إلى أي الهدفين .

وسادس ما تجب ملاحظته :

أن الفائدة العملية من مسألة القضاء والقدر هي التكليف ، كيف يعاقب الله الناس على ذنوب تتعلق بعلم الله وإرادته وقدرته وفعله ؟؟!!

قال أبو عبدالرحمن :

الأمر الأول أن كل شيء بعلم الله ولكن علم الله ليس هو فعله .

فعلمي بأن زيدا سيقتل في المعركة ـ لعلل وأسباب تعطي نتائجها غالبا ـ لا يعني أنني قتلت زيدا ولله المثل الأعلى !!

والأمر الثانى : أن الله لم يعاقب العاصين بذنوبهم إلا وفق ما اعطاهم من حرية يستطيعون بها اختيار فعل الخير ولهذا كان التكليف وفق المقدرة والاستطاعة .

والأمر الثالث : أن فعل العاصي للشر وفق علم الله ولكنه ليس فعلا لله مباشرا لأن علم الله لا يعني فعله ، وليس هو وفق قدرة الله لأنه لا خيار مع قدرة الله ، وإنما كان من قدرة الله لأجل أن الله أعطى أبا جهل القدرة على فعل ما خير فيه ، وليس هو من إرادة الله الكونية لأن الله لو أراد كونا فعل الشر من زيد لما منحه الحرية والخيار .

وسابع ما تجب ملاحظته :

أن هناك حالات مستثنيات فالله يضل الكافر وذلك عقوبة على إصراره ويهدي المؤمن جزاء له على إيمانه .



مَع القصيمي

توطئة

منذ نشر « القصيمي » كتابه « العالم ليس عقلا » يبرهن فيه على أن إلهه المادة العمياء ثم اتبعه بخطاب مفتوح إلى المادة نشره في كتابه « كبرياء التاريخ في مأزق » ثم أخذ يهدم أدلة الواجب الوجود بمقدمة كتابه « هذا الكون ما ضميره » ويقول : إن هذه الأدلة وليدة التلقين والتقليد ، وهي لفتة إلحادية وردت في شعر أبي العلاء المعري :

في كل أمرك تقليد رضيت به   حتى مقالك : ربي واحد أحد

منذ بدأ القصيمي يتابع نشر حماقاته :

أخذ شعوري يتكاثر بخطورة الأمر ، وأن عليَّ واجبا دفاعيا مقدسا بقلمي وفكري ، لأنني شديد الإيمان بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم :

« من مات ولم يغز ولم يحدث نفسه بالغزو مات ميتة جاهلية » أو كما قال ، ورغم أنف أبي رية .

قال أبو عبدالرحمن : وإننا بعون الله غازون جحفل الإلحاد في مجثمه ، وإننا بعون واهب العلم حاجزوهم بأقماع السمسم .!!

أما الشعور بخطورة الأمر فله دوافع هي :

أولا : أن القصيمي خاض في موضوع تتكافأ أدلته عند قاصري النظر بين قائل الله موجود وقائل الله غير موجود ، فأخذ ينصر الشق الإلحادي الأخير بمقتطفات سريعة من جدل الملاحدة والشكاك الغربيين إلا أنه لم يفتق فتقهم في عويصات المشاكل والمسائل ، فهو غير أصيل في فكره ويورد دليل غيره ولا ينقض مقابله من دليل يكافؤه على أقل تقدير « فهو غير محقق أيضا » .

فمن هاتين الناحيتين علينا واجب فرضته أمانة العلم والنقل .

ثانيا : أن قراء القصيمي والمعجبين به ليسوا علماء في الشريعة المحمدية فهم يجهلون حقيقة الدين إلا أنهم يعرفون الشبه المفتراة عليه ، الشبه فحسب .

فلا لوم عليهم إذا أعجبتهم أدلة غير القصيمي التي سرقها القصيمي ! لأنهم لم يحيطوا بعد علما بالأدلة التي هي أكبر مكافأة ، وأشد أسرا ، وأنهض برهانا ، لم يحيطوا بها

لأنها واردة في مصادر الشريعة وفي كتب عبقري الإسلام الكبير أبي العباس ابن تيمية ، وهم الله حسيبهم يحقرون الدين في مصادره وموارده وإننا مناشدوهم باسم طلب الحقيقة التي لم يحبوها إلا بدعوة أبيهم الروحي ـ ديكارت ـ أن يتجردوا من الحقد على الدين في استماع حجته ، لأنهم في لحظة الحكم ، وإلا فهم غير متجردين للحق ، جائرون في الحكم !

أولا ترى : أن الشرك ظلم عظيم ، لأنه جور في الحكم ؟!

قال أبو عبدالرحمن : وجزمنا على أن القصيمي سطا على آراء غيره ، أقرب دليل لنا عليه : أن هذه كتب القصيمي لا ترى فيها ثبتا بالمراجع لا في الحواشي ولا في مسرد خاص فليتوق أي متسرع اتهامنا بالحيف أو الادعاء .

فاذا كان أتباع القصيمي غير علماء في الشريعة ، إلا أن ما يفترى عليها لا يفوتهم ، وانهم معجبون ببراهين إلحادية ، لا يدرون أن في مصادر الشريعة عظمة فكرية عتيدة هي أشد أسرا وأنهض حجة من براهينهم . إذا كان هذا كله ، فان علينا واجب التبليغ وما أشد خيانة من يكتمون العلم وقت الحاجة إليه .

ثالثا : أن بلادنا منبع الوحدانية مقصرة في مجال الدفاع الفكري فهذا الشيعي الخبيث جواد مغنيه لما افترى على عقيدة السلف في كتابه « هذه هي الوهابية » ونشره في الأوساط الإسلامية : لم تعتن بلادنا بمناقشته بروح علمية معتدلة تتوخى الحق لها أو عليها ، لتنشره في الأوساط إياها .

أما مجرد منعه من دخول البلاد فهذا لا يكفي .

وعد ما شئت من صحف الإلحاد وقاذورات القصيمي وسارتر وأشياعهم .

فلماذا ينشطون في نشر الباطل ، ولا ننشط في الدفاع عن الحق ؟!

وإذا تخلينا نحن عن واجبنا فمن لذلك الواجب ؟ وإنني محمل كل فرد منا أي قصور في دفاعنا الفكري . وليس علينا إلا تجنيد العلماء وتجميعهم وبذل المال بكل سخاء وإتاحة الفرصة لهم ليطلعوا على كل شيء ويؤتوا معطياتهم المنشودة .

إن جماهير الشباب في شرقنا العربي والإسلامي وإن انحرف عن دينه قابل للاستصلاح ، فلنجد في كسبه إلى حزب الرحمن قبل أن يفترسهم دعاة جهنم !

إن واجبنا في الدفاع الفكري عن الإسلام أكثر وأكثر من واجبنا السياسي وإن كان كل ذينك حقاً واجباً .

إن واقعنا العملي لن يصلح حتى يقوم سلطان لا إله إلا الله وحتى تنبثق حياتنا في كل مجاريها من كلمة لا إله إلا الله ، أن تكون سليمة من مرض النفاق الاجتماعي . واجب عليها أن تكون جدية فان كان تفتّيها كالملح في الطعام فذلك أحسن حالها . وجمهرة مؤلفاتنا ليست من العلم النافع .

عجبا لهذا العجز والانكسار أينحسر تاريخنا العتيد عن تخاذلنا في العلم النظري ونحن لاشيء في الطبيعيات والكشوفات ؟!

إنها خيانة لمواريث الأسلاف لاقينا عقوبتها في التبعية البغيضة وضياع الشخصية .

وإن تقليد الضعيف للقوي سنة لله مطردة وإن كان ماضيه عتيدا .

رابعا : أن الرجعية التصقت تهمتها بديننا بفعل أبواق الإلحاد فكان عزوف شبابنا إلى كتابات الملحدين ، إن دول الإلحاد تنظم حركات النشر والإعلام والمجلات والمؤلفات لتنصر الباطل فلماذا نقصر في الواجب ؟

لماذا نقول ولا نعمل إلا قليلا ؟

والصحافة اليوم وخريجو كلية الشريعة وطلبة العلم ما هي تضحياتهم ؟

أنا لا أنكر : أن في بلادنا كتابا مجاهدين ، وأسأل الله أن يزيدهم ولكنني مطالبهم بأمور :

أن يخلصوا النية لله ، ولا تكون تضحياتهم إملاء لرغبات سلطة أو لطمع مادي دون أن تكون طيات جوانحهم لله وحده .

ومطالبهم بنشدان الحق ، وأن لا يسوغوا خطأ أحب الناس إليهم أو أجل الناس خطرا عندهم بنصوص الدين فهذه ـ لعمر أبي عبدالرحمن ـ خطة خسف محق الله بها بني إسرائيل .

ومطالبهم بأنْ يكونوا متنورين لا يحقرون من العلم شيئا وحذار حذار من تصرفات تميت علينا ديننا وتشمت بنا عدونا .

أما غير أولئك فقد آذونا بهذر الصحافة ولم يكن العلم النافع مادة صحفنا .

وإنها ـ والله ـ خسارة أن تضيع عبقريتنا الفكرية في نرجسية أبي نواس والرمزية في الأدب ولوحة ابن الرومي والغرب يسلط عظمته الفكرية في تجهيل عقائدنا ومبادئنا ونحن مشغولون بالفضول .

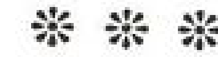
إنني لا أحقر من العلم شيئا ولكنني مصارح بأن الذي ينفخه الغرور وليس في دماغه إلا طرائف الأدب ليس أداة في خدمة دينه ووطنه ما لم يصحب ذلك علم غزير ، والعلم هو قيمة الإنسان والأدب يتسلى به إذا أحس بكلل في فكره ، وعلى من أدركته حرفة الأدب السلام .

واجب على صحافتنا أن تبتعد عن التوافه وعن التملق .

والشعراء في وسطنا العربي الذين تحفظ قصائدهم الإلحادية كثيرون . وكثيرون من شبابنا الذين استهواهم إلحاد الغرب لا يستطيعون أن ينبسوا بكلمة الكفر ولكنهم شاكون .

لهذا فعلينا واجب تحصين العقيدة أولا وتنوير التائهين الزائغين ثانيا ، ولئن يهدي الله بك رجلا واحدا خير لك من حمر النعم . وإن وجود صحفي مسلم غزير العلم من أندر ما تمس الحاجة إليه .

ولقد كانت مباحث الألوهية التي شغلت متكلمي الإسلام هي مسألة الوحدانية وصفاتها ، أما اليوم فبالضرورة تحتم البحث في إثبات وجود الله لأن أوروبا كلها وأمريكا والصين زاحفة بمددها وحولها وطولها لإنكار هذه الحقيقة ، ويأبى الله إلا أن يتم نوره .



رسالة إلى عبدالله القصيمي

لقد كتبت وأسهبت في نقد الحقيقة الأزلية .

ومنذ كتبت كانت الحقيقة الأزلية من مسلمات أمتنا ـ شبابا وشيوخا ـ بيد أن العامة ـ دون ذوي الحيوية الفكرية ـ يعجبون ويطربون لكلمة تمرد أو رفض أو محاكمة ترد على لسان حائر مثلك .

ويعتبرون الحذق الجيد لصياغة الحيرة : ملامح العبقرية والموهبة وإن كانت تلك الصياغة دعوى : تردف الدعوى ولا تلد البرهان .

المطرب والمعجب : أن نغمة الحائرين غير مألوفة ، ولكل جديد لذة .

أما ذوو الحيوية الفكرية من أمتنا فعندهم أكثر من لحن للتمرد والرفض والتخطي والمحاكمة ومعاتبة القدر ، وربما كانت ألحانهم أعذب .

ولكنهم لم يستوحشوا فيأنسوا بهذه الألحان ، بل إنها تزعجهم لأنهم عاينوا الحقيقة فعزفوا على ألحان الرضا والراحة والفأل والحب والعبودية المطلقة لخالق الحقيقة ، ووجدوا في ذلك البديل الحتمي ؟

وإذا تحدوا ـ بالبناء للمجهول ـ بهذه الألحان المبكية ازدادوا طمأنينة ، لأنها لابت ببالهم ، ولم تقبلها عقولهم ، وعقولهم ليست بالهينة اللينة .

وإنما يزعجهم أن العازفين عودوا مشاعرهم الخنوع لهذا الشجى في غفلة من المنطق والذهنية الحادة ، وكانوا كمن يترنح على نهيق الحمير ويغص بسيمفونية هادئة باسمة .

هكذا كنت ـ أيها القصيمي ـ لا ترى من مجالي الكون الخلابة ما يبهج أو يفرح .

فكأن ما في الكون من شجى لا ينم عن حكمة الله وعدله .

هكذا ترى التخطي : تبصر الحقيقة فتغمض عينيك ، وتلوح لك الشبهة فتضرب بيديك ولك ما أخرجته إن تمرة أو جمرة .

وما من هدفي ـ وليس من حاجتي ـ أن أزري بك ، بيد أن نقدي لمنهجك في النقاش ليلة ٩/٢١ ـ بجاردن ستي ـ سيزري بك ، وذلك ضرورة استهدفتني ولم أستهدفها .

إن نقدي لمنهجك تقويم لما صدعتنا به من كتابات مكررة ، وأقيسة فاسدة ، ودعاوى عريضة ، واستقراءات قاصرة .

رأيتك وسمعتك ليلة ٩/٢١ لا تصدر في نقاشك عن منهج منطقي ، ولو كان لمنطقك أصول لكان نقاشها أيسر وأهون .

وقد تقول : ليس من شرط المفكر أن يتقيد بأصل ، وقد يكون هذا صحيحا لو ضمنت لنا أنك لن تتناقض ، فأعظم أصول المفكر ألا يتناقض .

وإنما يتحاشى المفكرون التناقض بأصولهم الثابتة التي تفضح تناقضهم فيرجعون لتعديل الأصل أو الفرع .

وأكبر دليل على ذلك أنك تحاجني وتستدل لنفسك بحجج ترى أنها عقلية وكأنك من تلاميذ ديكارت أو زعيم العقلانيين وإن أخجلت تواضعك .

فاذا رددت عليك بحجة العقل صغرت شأن العقل بلغة الحسبانيين تارة ، وبلغة الوضعيين تارة ، وبلغة النقديين تارة .

وهذا خلل وتناقض :

فاما أن تؤمن بالعقل فتُحاجَّ به وتحتكم إليه .

وإما أن لا تؤمن بالعقل فكن كما تريد .. حسبانيا ، أو وضعيا .

وإما أن تؤمن ببعض قوى العقل فحدد ذلك والتزمه . أما أن تعطيني ما لا تقبله مني فذلك خلل في منطقك من جانب ، واستهتار بالحقيقة من جانب آخر ، وظلم لضمير إنسان يعذبه قلبه وعقله في طلب الحق من جانب ثالث .

ورأيتك وسمعتك ليلة ٩/٢١ تروغ عن موضوع النقاش ، وتضيع الحقيقة بالنكتة والسخرية .

ولما تباجحت بانكار وجود الله رددت عليك بأدلة عقلية فذكرت لك برهان العناية والغائية والكمال ، وذكرت لك حتميات الذهن كالسببية وقسمة العقل التي لا تتم إلا بتصور الكمال اللا متناهي .

وتحديتك ـ على مشهد من بعض المثقفين ـ أن تنقد العلية وتمام القسمة ، وهما من حتميات الفكر البشري ، فتساقطت وتحامقت ورددت رد من لا أصل له ولا قاعدة .

فمرة عزفت على نغمتك المألوفة في استجلاب أنصاف المثقفين وهي الشك في عدل الله ورحمته : بأن جعل هذه الحسناء مجدورة الوجه ، وجعل فلانا بائسا .

فقلت : إن نقاشنا في وجود الله وليس فى أفعال الله والبحث في عدل الله فرع للبحث عن وجود الله . فعليك أن تدفع أدلتي هذه ، ثم عليك أن تورد البرهان على أن الله ـ تعالى عما تقول ـ غير موجود ، ثم ننتقل إن أحببت إلى أفعال الله .

فأتجمت حائرا لأنك لم تأخذ في الحسبان : أن في شباب السعودية ـ أو شباب العروبة ـ من يدرك الفروق الجديدة ، ولا يخدعه التمويه إذ لا تؤمن بغير نفسك .

ولم تخجل إذ بينت للحاضرين أنك تستدل في غير محل النزاع .

وفي المرة الأخرى أخذت تهذى فى إنكار حتميات الفكر فقلت : لا عناية ولا غاية فى الكون وضربت مثلا فقلت : إن قائد السيارة الذي يسير بسرعة شديدة ـ على وتيرة واحدة ـ ويصدم الناس لا تسمى سرعته نظاما ؟.

ولقد بينت لك : أن الدقة والنظام والعناية دلالة على أمور كثيرة منها القوة والإحاطة والترتيب ، وأن يكون كل شيء بمقدار ، وأن يكون كل ذلك وفق مراد صاحبه .

فاذا كانت السرعة الشديدة على وتيرة واحدة هدفا من أهداف السائق فحذقه لذلك دقة ومهارة ونظام .

وبينت لك : أن عناية الله في الكون ليس فيها اصطدام كاصطدام السائق بالمارة ، وقلت لك : لولا عناية الله لمدت البحار فغرق العالم ، أو زادت حرارة الشمس فانصهرت الأرض .

وقلت أنت ـ فى سذاجة ـ أين العناية في الكون ونحن نرى في الناس بؤساء وسعداء ، فلماذا لا يكون الناس كلهم سعداء ؟.

وهذه هي نغمتك الممجوجة إذا زحمك البرهان لذت بعقد القدر .

فقلت لك : لو سلمنا ـ جدلا ـ بلغتك الكافرة ، ونفينا العناية الإلهية من الموضوعات التي تحمل شرا أو حزنا (وحاشا لله من ذلك) لما كان هذا النفي قادحاً في دليل العناية ، لأننا نستدل على قدرة الله ، ولسنا نستدل على عدله .

ووجود نماذج من العناية التي هي فوق قدرة العلم البشري يكفي في الدلالة على قدرة الله وأنه الخالق .

ولو كنت يا عبدالله الجحود ـ ذا عقل حر مبتكر ، أو لو كنت واعيا لفلسفة الغرب لقلت : إن العناية تدل على أن الله المسيطر على الكون ، ولكنها لا تدل على أنه خالقه لأنه ليس كل مسيطر على شيء خالقا له .

وحينئذ لا نطالبك بغير العبودية لمدبر الكون ، ونأتي لك بالدليل الآخر على أنه موجد الكون .

ونأتي بدليل التمانع المعروف بصياغة أخرى ، فنقول : إن خالق الكون أولى بتدبيره من ناحية العظمة والأحقية .

ولو كان للكون مدبر بغير إذن خالقه لفسدت السموات والأرض بنفس الصيغة التي يصاغ بها دليل التمانع تماما تماما .

ولم ترض الإذعان للحق ، وخانتك الحجة إذ قلت : إن تدبير هذا الكون آلية عمياء ، فقلت لك : أما أنه آلي فلا يخرجه من العناية والدقة والنظام .

وكلمة آلي مرادفة لغوية وليست تحفة فكرية .

والحركة الآلية لا تكون كذلك إلا بعناية ، وهي نظامية لأنها موجودة على هذه الهيئة ، وبينت لك : أن نظام الكون ليس أعمى ، لأن نتيجة العمى العثار بغير قصد . أما كون الله فلا يقع فيه إلا مراد الله ، فليس المطر يغمر ناسا من البشر إلا باذن الله ، وليست الريح تدفن مدينة ما إلا باذن الله . فالعناية أن يكون ربنا مع كل تدبير في هذا الكون إن خيراً أو شرا .

وليست العناية أن يكون كل شيء وفق مرادنا .

والله دلنا على عنايته بسنن كونية نصبها لنا كطلوع الشمس من مشرقها ، وغروبها من مغربها ، وفق حركات معدودة مضبوطة .

فمن أراد أن ينكر العناية الإلهية فليخرج الشمس من مغربها .

وبايجاز فاستقريء ما شئت من أحداث الكون وانف عنها عناية الله ، ولكنك لا تستطيع أن تنكر كل العناية في الكون ، وستجد هذه العناية ولابد ، ولن تستطيع مهما عندت ردها إلى غير الله الذى نؤمن به وتكفر به لأنك تعرف أن العلم وحضارة البشر التي تقدسها لم تسيطر على كون الله حتى لا تجعل الإنسان إلهاً .

ونحن نقول : إن لله غيباً لن يطلع عليه أحدا .

وإن علم البشر وإن عمر الملايين وقفز بالثواني : لن يحيط بملكوت الله ويكفينا من البراهين التحدي . نتحدى العلم أن يجعل كل الكون في متناول الحس البشري .

أما برهان العلية فقد تحايلتَ في الهروب منه فلما كررته عليك قلتَ : لا وجود لعلة واحدة كافية مطلقة . فحاولت تذكيرك ـ وكنت أظن أن ما سأقوله لك معلومات نسيتها :

إن العلة الكافية حتمية ذهنية ، والعلية إحدى قوانين الفكر الثلاثة التي تعصمه من التناقض .

ولو كنت ذا ثقافة فلسفية واعية مستوعبة لنصرت مذهب (هيوم) في مبدأ العلية نصر من يعرف مذهبه ، لأنه أشهر وأعظم من بلح بهذا المبدأ وضعف من دلالته .

ولكنك لم تكن المفكر المبتكر ، ولا المثقف الذي إذا ذكر ذكر .

لقد رثيت لك كثيراً إذ رأيتك تنكر وجود الله وأعظم أدلته دليل العلية ، وأنت لا تحيط بمذهب الفلاسفة في ذلك .

ولو فوجئت بأنك تحيط بما قيل في العلية وتلح على إنكارالعلة الكافية لقلت لك : إن عليك ألا تثق بأي احتجاج عقلي بعد ذلك ، لأن العقل لا يعصمه من الضياع إلا قوانين ثلاثة العلية أحدها .

عرفنا ذلك بالفطرة والاستقراء وتخلف الحالة الشاذة عن القاعدة .

وأنت ـ يا عبدالله الجحود ـ تتباهى بشبه لم تكن من ابتكارك ولكنها تلوب بعقول الصبيان ، فتقول : إذا كان الله خالق الخلق فمن خالق الخالق ؟.

وأنا أقول قولا قديما : كيف نعتبر الخالق مخلوقا في حين أن الخالق اللا مخلوق هو مطلب دليل العلية ، والعلية حتمية فكرية ؟.

وأقول قولا جديداً : أيها أسهل على القصيمي : الايمان بتسلسل في الخلق لا ينتهى وذلك غير متصور ؟.

أم الايمان بخالق لا مخلوق تنتهي به سلسلة التصور الخاطيء وذلك وفق حتمية فكرية هي العلية وتمام القسمة العقلية ؟.

أيها أسهل على القصيمي : الايمان بشيء غير متصور ، أم الايمان بشيء حتمي التصور ؟.

إن عقولنا لا تتصور تسلسل الخالقين إلى غير نهاية ، ولكنها تضطر إلى الايمان بخالق لا أول له . والله هو الأول والآخر .

إن عقولنا المضطرة إلى إثبات رب الكائنات ـ بدليل العلية ـ تأبى القول : بأن للخالق خالقا ، لأن الخالق غير المخلوق ، فلا يقاس به ، ولا يندرج تحت قاعدته ، بل لله المثل الأعلى من كل شيء .

وأشد الملحدين إخلاصا للحقيقة إنما يغص بمعضلتين :

إحداهما : تصور خالق لا خالق له .

وآخراهما : إثبات عدل الله ، وأنه لا ينافي ما في الكون من الشر والامتحان ، ونحن نقول لهؤلاء : إن عندت عقولكم عن الايمان بخالق لا خالق له ، فانكم مضطرون إلى الايمان بأن الكون في سلطة وتدبير خالق واحد ، لأن برهان العلية يدل على أن للخلق خالقا ، ولأن برهان العلية يثبت أن الكون في عناية خالق واحد .

فآمنوا معشر الملاحدة بهذا الخالق الواحد سواء أتصورتم أن له بداية ، أم أنه لا بداية له .

المهم أن تؤمنوا بمن بيده الأمر ، وهذا من باب التنزل في الاستدلال .

إن تصوركم آلهة متسلسلة ليس بأقل معضلة في عقولكم من تصور إله هو الأول والآخر .

أما الايمان أو الشك في عدل الله فلا ينافي الايمان بقدرة الله ، وأنه الخالق ، فعقولكم المضطرة إلى الايمان بوجود الله وقدرته وهيمنته ستضطر إلى تعليل خلق الشر بالحكمة والعدل دون الظلم والجور . والله الخالق المهيمن جعل خلاصنا من النار (بالأدلة العقلية التي تثبت بها النبوات) مرهونا بكمال الله ، ومن كماله العدل ، فلا بد إذن من الايمان بذلك .

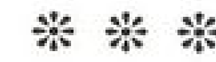
ثم إننا لم نجد في الكون شراً مقصوداً لذاته .

ورأينا مظاهر ومجالي الحبور والرحمة في هذا الكون أكثر من الأحزان ، وأعظم هذه المجالي بعث الأنبياء ، ودفع الله الناس بعضهم ببعض .

فأيقنا بعدل الله فوجب أن نلتمس حكمة الله في شرور الكون وأحزانه .

وبايجاز فنحن نثبت وجود الله وقدرته وهيمنته ، وهذا وحده يكفي في إرغام عقولكم على الايمان سواء أآمنتم بعدل الله أم كفرتم بذلك ؟.

وسواء أرضيتم عن الله أم سخطتم ، إنكم لن تعجزوه ، وليس في حاجتكم ، والكلمة لله وحده .



هكذا كان نقاشنا في الساعتين الأوليين ، ولكن القصيمي اعتاد إفحام أنصاف المثقفين بالروغان تارة ، وبالتهكم والسخرية تارة ، بحيث يخجل المناظر فيعميه الغضب لنفسه عن النظر في الحجة .

وتارة يغنى غناء رومانسياً حزينا يخلب الناس فيغفلون عن عريه من البراهين .

ولقد تحملت سخرية القصيمي وتهكمه ، وضحكت على تنكيته مع من ضحك حتى إذا ظن أنه انتصر قلت له : لا تضيع الحقيقة فى الفكاهة ، فهذا داء عضال يتذرع به المغالطون والمشاغبون .

وطالما نبهته إلى أن ما يقوله دعوى وليس برهانا وطالما نبهته إلى أن استدلاله في غير محل النزاع . ولكنه بلح بذلك كله فانتقل إلى سرد أخباره وأحواله ، وأن الدولة الفلانية طردته ، لأن الملك الفلاني أو الرئيس الفلاني وراء ذلك .

ولما تحدث القصيمي في السياسة استربت منه وأكاد أزعم بأنه صهيوني مجند .

فهو لا يكف عن إطراء الموهبة الإسرائيلية لا من ناحية الدهاء والخبث بل من ناحية الفضيلة والأخلاق .

وإنه ليرى المخنث اليهودي أنموذجا لكمال الإنسان .

ويعتبر إسرائيل الناخرة في جسم الأمة العربية نملة وديعة .

ولقد طالبه أحد الحضور بأن يعتبرها عقربا لا نملة .

وفوق هذا يقول : إن وجود إسرائيل ضرورة حتمية لتثقيف أمة العرب الهمجية وتعليمها الفضيلة والكرامة .

أي والله .. هكذا يقول القصيمي .

وإن القصيمي ليبدي عداء كثيرا لأمة العرب ومصالح العرب ، فهو لا يعذرهم إذا انتقموا لأنفسهم ولا يسوغ انهزامهم بالظروف المتآمرة في المنطقة ، وإنما يرد ذلك إلى العرب خلقة وتكوينا .

وإنه ليبدي الوقاحة بمنطق معكوس ومكشوف ، فيظهر الاستياء على عمل الفداء في أرض عربية ، وهو استياء لم يبده أصحاب تلك الأرض وكأن القصيمي ناطق إسرائيلي .

وإنه لينكر كل ما ينطوي عليه العبور من استكناه للتجربة ، ويتناسى الظروف المعاكسة في المنطقة التي أحدثت رد الفعل فى حادثة الدفرسوار ، ولا يعلل بغير شجاعة الإسرائيلي وعقله الحضاري ، وجبن المقاتل العربي وتخلف عقليته ؟.

وأسمج ما سمعت له تسخيفه لاستعمال النفط كسلاح ضد أعداء العرب المناصرين لإسرائيل ، ويتباكى بمبادىء أخلاقية في غير محلها .

وهو يعرف أن العرب أحرار في ممتلكاتهم ، وأهون مكافأة للعدو أن تمنع عنه حقا من حقوقك أنت . إن الفتى العربي موهبة وطاقة ، ولكن قوى الاستعمار منعته ـ ولا تزال ـ من المجال الذي تبرع فيه موهبته .

وإن الفتى العربي شجاع باسل مناضل كلفه ربه أن يعدل في الحرب عشرة ـ كما في سورة الأنفال ـ وحرم عليه ربه الفرار من الزحف ، ولكن لا مجال للفتوة في هذا العصر ، لأن مختنا يهوديا أو امرأة يهودية يحرق المئات وهو على مقعد مكيف ينفث سجائره ؟.

إن القصيمي إذا قال شيئا صحيحا من الواقع فانما يعزف على ظروف العرب السيئة ، ولكنه يتناسى كل المسوغات للحظ السيىء ، وأهمها الظروف المتآمرة ، واللاأخلاقية الاستعمارية .

وإن القصيمي لا يرتاح لأي رد فعل عربي سواء أكان عسكريا أم كان سياسيا أم كان اقتصاديا ، وإنما يطالب العرب بالاستسلام للأمر الواقع إلى أن يلحدوا فيستطيعوا التغلب على إسرائيل .

هذه أفكار القصيمي ، وهي أفكار ماسونية يهودية ملعونة .

وهو يقنعها بالتختل والنصح للعرب ، وأنه لم يحن الوقت لأن يبدي العرب أية رد فعل .

ويقنعها بستار صفيق آخر ، فيزعم أن العرب بحاجة إلى مفكر يتحدى ويتخطى ويكشف عن أغلاط المجتمع ، وإن لم يضع البديل الصحيح .

ونحن نقول : إن التاريخ لم يشهد أن العرب استسلموا حتى في أحلك الظروف ولولا ذلك لما بقيت لغتهم وعقيدتهم وممتلكاتهم .

وإن كل مبدأ طارىء ، أو عقيدة ملحدة ، أو فكرة ماسونية : لن تعمر طويلا في أرض العرب ، وإن عاشت لحظات فانما تعيش اغتصابا لمشاعر الجماهير من أمتنا ، والبقاء في النهاية للمشاعر الجماهيرية المؤمنة .

والفكر المتحدي ضرورة للأمة ولم تصلح الحكومات الاسلامية في مختلف العصور إلا في لهيب ضحايا الأفكار الذين لا تأخذهم في الله لومة لائم .

بيد أن الفكر المتحدي الحتمي هو الفكر المؤمن الصالح المخلص للأمة ، وهو الفكر الذي يواجه الجبابرة وجها لوجه ، ويهابونه لنصحه وشعبيته ، يلاين ويرفق ولا يصخب ، ولكنه يقول الكلمة المخلصة ، ويكرر ويلح عليها ويصبر لعقابيلها ولو كانت المقصلة .

أما الجبان في مواجهة الزعماء ، المشبوه في نواياه فلا يعتبر فكراً متحديا ، وإن استقطب العامة برومانسته ، وتهالك على السمعة الشعبية الزائفة .

والفكر المتحدي هو الفكر الناضج في ملكته وثقافته ، وأشهد أن القصيمي يتفنن في عرض دعاوى الفلاسفة والعلماء الملحدين من أمثال بخنر وسارتر ، ولكنه لم يفهم حججهم ، ولم يحذق مناهجهم ، كما أنه يجهل الكثير من حجج المؤمنين .

إنك ـ يا عبدالله الجحود ـ لم تكتب عن نرجسية أبي نواس ، وموسقة البحتري ، وانطوائية العباس بن الأحنف ، ورومانسية إبراهيم ناجي .. ولم تكتب عن شمم برج إيفل ، وضفاف برجويه ، وخطوط قوس قزح .. ولو كتبت عن هذه المسليات لكان أسلوبك أليق بذلك ، لأنك تغني وتنوح وتسرف في الخيال ، وتتقن رسم الصورة ، إنك فنان متمزق ، إنك أديب ساخر ساحر .

أما المادة والوجود وحقيقة الأزل وقوانين الفكر وعضل الزمان والتسلسل فأمور تهيض جناحك كأديب . إنها عضل فكرية تكلفك الرصد جمعا وطرحا ، وتكلفك الاستيعاب والاحاطة والايجاز مع الشمول والايضاح واحترام وجهة نظر غيرك وتفهمها وإحصاء حججها ومناقشتها بفهم وعمق وإنصاف وجبروت في الحكم والتقييم .

هذه شروط الفيلسوف ، وهي دعائم الفكر الحر المتحدي .

وأنت ـ يا عبدالله ـ أديب تفهم الفكر باجمال ، ولست فيلسوفا مستوعبا ، ولست موهوبا فطري التفكير .

ولا أنكر أن القصيمي كان مخلصا في إلحاده أول الأمر لشبه عرضت له ، وقد لاقى من ذلك مضايقة ومطاردة ، ولكن تلك المطاردة والتنقل في بلاد تعرض كل وجهات النظر عامل فعال في جعل القصيمي عميلا للصهيونية ، لأن العرب المسلمين طردوه فحقد عليهم ، ولأنه في حاجة إلى مدد إسرائيل ، ولأنه لا يحس بعاطفة دينية تنفره من اليهود ، ولأنه ـ خيب الله ظنه ـ يتوقع أن العقبى لليهود ، ولأنه يراهم مثل الكمال البشري ، وربما أصيب بعملية غسل المخ وهي إحد وسائل البروتوكولات الماسونية .

فهذه الظروف مع أفكار القصيمي الماسونية ترجح أن القصيمي عميل للصهيونية ، ويجب أن ترقب حركاته بريبة .



وقد جمع القصيمي إلى سيئة احتقار مواهب العرب أجمعين سيئة الغرور بنفسه ، فهو يعتبر فكره إنجيلا لم تعرفه المجامع ، وإذا ناقشه عربي جاد في طلب الحقيقة قال : إن العربي سريع في الإجابة من مخزون فكره من تعليمات أبي هريرة والأزهر والعرف والعادة .

ولقد ضقت بهذا الادعاء وقلت له : اعتبر ما أقوله لك حجة عقلية ناقشها وانقدها ، فالحقيقة مقياسها بذاتها وليس بمن يقول بها*، وإن كثيرا من الأعراف والعادات تكونت وفق قيم عقلية وخلقية وجمالية .

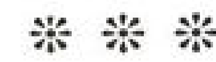
ولما تباهى في الاحتجاج وزعم أن الناس يضطرون إلى الإله لتستقيم أخلاقهم ، قلت له : هذا مذهب (كانت) في العقل العملي .

ولما تباهى في الاحتجاج بأن الناس يقعدون للاخلاق حسب منفعتهم ، قلت له : هذا مذهب (بنتام) و (مل) .

ولقد أحس بمقصدي من هذه الاعتراضات ، فقال : دعنا من المذاهب وناقش الفكرة . وإنما أردت أمرين :

أولهما : إشعار القصيمي بأنه لم يأت بجديد ، وأنه سريع الإجابة من مخزون فكره ، لا من المشايخ وأبي هريرة ، ولكن من كانت وبنتام وأعراف الغرب .

وثانيهما : استجراره إلى الاستدلال على فكرة بنتام ومل ، ولكنه يعرف الفكرة ويشرحها ويغني بها غناء رومانسيا ولا يعرف البرهان .



إنك ـ يا أبا محمد ـ تستغل عامل شيخوختك والظروف التي شهرتك في تجريح مناظرك والتهكم به فيعف حياء .

وإنك تعطي مناظرك ولا تأخذ منه ، وإذا ألح عليك بحجته تخلصت إلى موضوع آخر .

وإنك تستغل الأسلوب الأدبي في تمويه رأيك على طريقة الرمزية ، فيا أيها العار إن المجد لك تعبير طري يدغدغ وجدان الأديب ، أما الفيلسوف والمفكر فأكبر من أن يخدعه برهان تخييلي أو مغلطائي . وإنك تسرف في الأقيسة والتشبيهات الطريفة البديعة في تصورها ، ولكنها ليست في محل النزاع .

وإنك تسرف في عرض الدعوى شرحا وغطرسة ، ولكنك تشح بالبرهان ، أو تعجز عنه .

وإنك تنظر إلى الحقيقة الأزلية بجنف ، لأنك لا تحترم إلا وجهة نظرك ، فتعمم الحكم والصور متباينة ، ودليل ذلك أنك لا تتذرع بغير قضية القدر والقضاء المحتوم في إنكار وجود الله ، مع أن تجوير أفعال الله إنكار لعدله ، وليس دليلا على جحد وجوده .

إن في الكون من مظاهر الحزن والبؤس والقلق وما يخالف رغائب البشر ما يهيض جناح أي أديب رومانسي حزين ولو عُمِّر عمر إبليس لما استطاع أن يرسم بريشته كل لوحات الشر . ولكن في الكون من مظاهر الفرح والسعادة والطمأنينة والخير ما هو أكثر وأكثر ، فان كنت جاداً في طلب الحقيقة فانظر إلى مجالي الكون ـ خيرها وشرها ـ وحينئذ تحفظ توازن الفكر عن الذبذبة .

وإن لدى المؤمنين من البراهين ، وفي المؤمنين من العقلاء الأحرار العتيدين ما لو ضممته إلى شبهك وشبه أقرانك لأنصع لك الحقيقة .

وإنك اليوم لأحوج الناس إلى الديلكتيك الهيجلي . هذه عيوبك ـ يا أبا محمد ـ في منهجك خبرتها عن قراءة ومشافهة .

وإني لأرجو أن تنهج طرق البحث والجدل الصحيحة لتهتدي ويهدي الله بك إن كنت ـ كما قلت لي ـ جاداً في طلب الحقيقة .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وسلام على عباده المسلمين .

كتب فيما بين فجر الثلاثاء الموافق ٢٢ رمضان وفجر الخميس الموافق ٢٤ رمضان بجاردن سيتي بالقاهرة المحروسة ١٣٩٤هـ .



كيف رأته كل العقول ؟

بعد كتاب هذه هى الأغلال استقر فكر عبد الله بن على القصيمى فى المجموعة التالية من كتبه :

* الانسان يعصى لهذا يصنع الحضارات .
* فرعون يكتب سفر الخروج .
* كبرياء التاريخ فى مأزق .
* هذا الكون ما ضميره ؟
* أيها العار إن المجد لك .
* العرب ظاهرة صوتية
* العالم ليس عقلا .

* أو : صحراء بلا أبعاد .. عاشق لعار التاريخ .. أيها العقل من رآك . ومدار هذا الغثيان على العناصر التالية :

١ ـ إنكار الحقيقة الأزلية وما غيبه الله عن خلقه .
٢ ـ مهاجمة الأديان والأنبياء .
٣ ـ الاستخفاف بالموهبة العربية .
٤ ـ التحدى للقضايا العربية والاسلامية .
٥ ـ التغنى بآلام الانسان وتعاسته والاحتجاج بذلك فى فلسفة العناصر الأربعة الآنفة الذكر .

ولى مع هذه الكتب قصة . كنت أتصيدها وأتابعها للتظرف والاستطابة ، وفى ليلة ١٣/١٠/١٩٧٤ م ، أهدى المؤلف إلىَّ جملة من كتبه بمنزلى فى « جاردن سيتى » بالقاهرة المحروسة ، ووقع على بعضها بخط يده جملا تدل على اعتزازه بما كتبه من حماقات .

كتب على أول صفحة من كتابه (الانسان يعصى لهذا يصنع الحضارات) هذه الجملة :

« تحية ومحبة لباسم القلب والضمير والوجه والحياة . عابس التعاليم والعظات والقراءات والصلوات . للنابض الخافق الطلعة والرؤية والحركة والأحاسيس والأشواق الحضارية والفنية والانسانية . إنه الأستاذ أبو عبد الرحمن بن عقيل الذى تشتهى أن تراه وتلقاه وتحاوره أكثر من أن تشتهى القراءة له .

متمنيا أن يقرأ فصل :

(شعبى شجاع جدا) .

وفصل : (كيف رأته كل العقول) ١٠٠ ك .

عبد الله القصيمى
١٩٧٤/١٠/١٣م .

وكتب على أول صفحة من كتابه : (أيها العار إن المجد لك) هذه الجملة :

« راغب فى إثارة الفنان بلا إيمان والمؤمن بلا فن .

المؤمن تلقينا وتعليا وإرهابا .

والفنان موهبة وحياة .

الصديق الأستاذ أبى عبد الرحمن بن عقيل الظاهرى .

مؤملا أن يقرأ فصل :

النفط يكتب عن مزايا الأديان .

وفصل : إسرائيل توقع الكشف عن الموهبة العربية .

وفصل : أريدك شاعراً يغنى لأوهامى ١٠٠ ك .

عبد الله القصيمى
١٩٧٤/١٠/١٣ م .

وفى أول صفحة من كتابه (فرعون يكتب سفر الخروج) أهاب بى أن يتغلب إنسانى على إيمانى ، لأن ذلك الايمان جاءنى من أقوال أبى هريرة التى اختزنها لى الأزهر الشريف .

وكأنه أعجب منى بفضل موهبة فوصفنى بالفنان المتمزق .

قال أبو عبد الرحمن : ولهذه العواطف أرجو له فى شخصه أن يهديه الله للايمان قبل

الغرغرة فتكون خاتمته حسنة إن شاء الله ، فان هذا الرجل الذي ألف « الصراع بين الاسلام والوثنية » ممن يؤسف له على الكفر .

ولقد قرأت كتب القصيمى بعد ذلك بتمعن فلم أجد له فكراً جديداً متحرراً من بصمات أساطين الكفر والالحاد .

وإنما وجدت طراوة الأسلوب ـ مع ضعف اللغة ـ والقدرة على المغالطة والاثارة .

وما كتبه القصيمى عاجز عن زحزحة الحقيقة ، ولكنه بارع فى التخذيل عنها والتعمية دونها .

قال أبو عبد الرحمن : وما كنت أنوى مناقشته بتجرد ومثابرة لولا إحساسى بأمرين :

أولهما : تعاطف بعض الناس مع فكره .

وثانيهما : اتهامى بأن رفضى لفكره بكتيبي الصغير « ليلة في جاردن سيتي » رفض مجمل غير مقبول لأن فيه روح التعميم والأحكام المجملة .

وإنما المطلوب متابعة مفصلة .

ولهذا أردت التعامل مع كلامه معاملة مخلصة للحق بعرض أنموذج يدل على طريقة القصيمي فى التضليل ، وهذا الأنموذج مناقشة لفصل بعنوان « كيف رأته كل العقول ؟ » من كتابه « الانسان يعصى لهذا يصنع الحضارات » وهو من الفصول التى أوصانـي بقراءتها في إهدائه . وهذا الفصل تفلسف في الاجابة على هذا السؤال الـذي طرحـه القصيمي :

(كيف أمكن أن يتفق الناس على الاقتناع باله واحد ، أو بنبى واحد ، أو بزعيم ، أو بمذهب ، أو بدين واحد ، أو بأعداد هائلة من المعتقدات المتنافرة المتنافية المتناقضة البليدة الهمجية ؟) . ووجه هذا الاستشكال من ناحيتين :

أولاهما : أن الناس المتفقين على هذا الايمان مختلفـون جداً فى جميـع مستوياتهـم وظروفهم العقلية والثقافية والعلمية والنفسية والأخلاقية والتاريخيـة والميلاديـة ، بل وفى أهوائهم وهمومهم ومصالحهم ومواجهاتهم وتجاربهم .

وأخراهما : أنهم منحوا ما آمنوا به الأخلاق والتفوق والقوة والمجد والخلود مع أن إيمانهم ترفض كل العقول منطقه وترفض كل العيون دمامته وترفض كل الأخلاق والحضارات وحشيته .

قال أبو عبد الرحمن : هذا هو السؤال المشكل الذي طرحه القصيمي ، والآن تعالوا انظروا كيف فلسف الاجابة عليه .

وأنا سأحدد إجابته بالاعداد الحسابية حتى لا نتيه فى مجاهل الأساليب الانشائية المتحذلقة .

يجيب القصيمى عن هذا الاستشكال بالتعليلات التالية :

١ ـ أن الفرد إنما آمن بمقتضى قانون التوافق مع المجتمع ، لأن الفرد محكوم عليه بأن يعيش مع الآخرين وفى الأخرين وكما يعيش الأخرون .

أى يشاركهم فى إيمانهم ، لأن خروج الفرد عن إيمان المجتمع يشقيه .

ولهذا يؤمن الفرد بما يؤمن به مجتمعه بحثا عن الراحة لا طلبا للصدق .

ولا يعنى هذا الايمان أن الفرد مقتنع بما آمن به أو فاهم له أو مفكر فيه أو متصور له .

وإنما يعنى أنه محكوم عليه التلاؤم مع مجتمعه فى سلوكه وحماقته وعبادته .

فالحاجة إلى التلاؤم السلوكى فرضت الحاجة إلى التلاؤم الفكرى أو الاعتقادى أو المذهبى .

ولهذا اضطر الفرد إلى التوفيق بين آرائه وسلوكه .

ومعنى هذا : أن يفكر بتفكير الجماعة ، وأن يرى بعيونها ، وأن يفسر بمنطقها .

٢ ـ من هذا الايمان الحتمي تحت وطأة التوافق مع المجتمع اضطر الفرد أن يمنح إيمانه كل مزايا التفوق وإن كان غير مقتنع بذلك .

يقول القصيمي : « إن المريح الملائم لك حينئذ والأكثر سترا لعارك وهوانك وتخفيفا من تعذيب أخلاقك لك ومن احتجاجها عليك :

هو أن تذهب تحاول البحث عن أسباب الاقتناع بمزايا الطغيان :

بمزاياه المذهبية أو الدينية أو القومية أو الوطنية أو الانسانية وأن تجد هذه الأسباب المقنعة .

إن عارك المحول إلى مذهب أو دين أو نظام تؤمن به قد يكون أقل تعذيبا لك من عارك بلا دين أو مذهب . أ هـ » .

والبحث عن مزايا الايمان نوع من النفاق المقدس .

ويصف هذه القدسية بقوله :

« هل يوجد أحق بالرثاء أو الاعجاب أو الحب من إنسان لا يستطيع أن يقتنع ثم لا يستطيع أولا يجرؤ أولا يقسو ليقول :

إنه غير مقتنع ؟ أ هـ » .

إذاً هذا النفاق يعنى إخضاع المنطق للسلوك أو الموقف المفروض ، أى إكراه التفكير على التوافق مع السلوك .

ومن هذا الموقف المفروض استخرج القصيمي قاعدة منطقية هى :

أن المجتمع المتحد دينا أو مذهبا لايؤكد حقيقة فكرية ، بل يؤكد سلوكا جماعيا محتوما أو مفروضا .

واستخرج قضية ثانية ، وهى :

أن الفرد لا ينعم بحريته الكاملة فى الوجود .

ومن هذه القضية يصف حرية الفرد بأنها لا تساوى أكثر من حرية أى عضو من أعضاء الجسم فى الجسم .

أى أنها حرية محكومة بضغوط الجسم على العضو .

إن حرية الفرد تعنى حرية الجسم كى لا يشيخ أو يمرض أو يضعف أو يموت .

وإن توحد المجتمع لا يعنى فهماً موحدا ولا مستوى موحداً أو متقاربا من مستويات الذكاء أو عمق الحساسية أو من مستويات القدرة على الرؤية أو النظافة والنزاهة والمقاومة .

وإنما هى ضرورة التلاؤم مع المجتمع .

٣ ـ من الممكن أن يكون توحد المجتمع على الايمان عن طريق التلقين والاتباع للمجتمع .

وإنما قبل الفرد التلقين بقانون الخضوع لسلوك الجماعة .

قال أبو عبد الرحمن : الفصل الذى كتبه القصيمي بعنوان (كيف رأته كل العقول ؟) خمس عشرة صفحة ، ولكن ما لخصته آنفا هو حصيلة أفكار تلك الصفحات ، وما تركته من الفضول ، لأنه إما تكرار جمل بألفاظها ومعانيها ، وإما تكرار لمعاني جملة بألفاظ أخرى ، وهذه هى عادته .

وهناك جمل متناقضة متحذلقة سأناقشها بعد نهاية الحديث عن أفكار هذا الفصل .

والأمور الثلاثة التى جعلها القصيمي جوابا للسؤال الذي طرحه تتلخص فى الأمر

الأول ، وهو أن حتمية التوافق مع المجتمع حتمت الايمان بإله واحد أو دين واحد .. إلخ .

قال أبو عبد الرحمن : وإذ تم ـ بحمد الله ـ عرض معاني كلام القصيمي بأمانة : فانني ملحق بذلك مناقشة آرائه ، وملخص المناقشة فى الأمور التالية ـ محدداً ذلك بالارقام الحسابية تسهيلا لخدمة الحقيقة وبعداً عن المتاهات :

١ ـ الأمر الأول :

أن القصيمي طرح السؤال بصيغة كاذبة فأنتجت قضايا كاذبة ، وهذا هو ما يسمى فى المنطق بالمغالطة . ووجه المغالطة هنا أنه قال :

(كيف أمكن أن يتفق الناس الكثيرون جداً المختلفون جداً على الاقتناع بإله واحد ، أو بنبي واحد .. إلخ . أ هـ) .

قال أبو عبد الرحمن : هذا ليس بصحيح ، لم يؤمن الناس قط بإله واحد ، ولا بنبي واحد منذ تفرقوا .

بل كانوا مختلفين فمنهم الموحد ، ومنهم الوثنى ، ومنهم الملحد .

وهذا واقع تاريخى لا يزال مشهودا ولن يزال .

٢ ـ الأمر الثانى : أنه قال :

(كيف أمكن أن يتفق الناس الكثيرون جداً المختلفون جداً على الاقتناع بإله واحد أو بنبي واحد .. إلخ .. أو بأعداد هائلة من المعتقدات ؟) .

قال أبو عبد الرحمن : وهذه مغالطة ثانية .

لم يتفق الناس على الايمان بأعداد هائلة من المعتقدات .

وإنما آمنت كل طائفة بمعتقد ، فكانت النتيجة الاختلاف فى المعتقدات ، ولم تكن النتيجة الاتفاق عليها كما زعم القصيمي .

٣ ـ الأمر الثالث :

أن القصيمي استغرب اتفاق الناس على الايمان بإله واحد ونبى واحد ودين واحد رغم اختلافهم وتفاوتهم فى جميع مستوياتهم وظروفهم العقلية والثقافية .. الخ . أ هـ) .

قال أبو عبد الرحمن : هذه مغالطة ثالثة ، لأننا لم نجد حتى هذا اليوم اتفاقا فى العقيدة مع الاختلاف والتفاوت فى مستويات العقل والثقافة .

وإنما وجدنا الناس مختلفين متفاوتين فى عقائدهم كما وجدناهم مختلفين فى مستوياتهم العقلية والثقافية .

فهذه ثلاث مغالطات متحدية للحس والتاريخ .

وليس العجب فى جرأة القصيمي على المغالطة ، وإنما العجب من العقول المستسلمة التى تتعاطف مع هذره .

٤ ـ الأمر الرابع :

يرى القصيمي أن هذا الايمان المتفق عليه ترفض كل العقول منطقه ، وترفض كل العيون دمامته .. الخ . ا هـ .

قال أبو عبد الرحمن : هذا كلام يحيل العقل تصور معناه ، لأن كل محمل نريد حمل هذا الكلام عليه نجده مسدودا .

فنحن لم نجد دينا أو مذهبا .. إلخ اتفق كل الناس على الايمان به كما بينت ذلك فى مغالطاته الثلاث الآنفة الذكر .

ولو سلمنا جدلا من باب التنزل فى الاستدلال :

أن هناك مذهبا أو دينا اتفق عليه كل الناس : فكيف نتصور قول القصيمي : « ترفض كل العقول منطقه » .

قال أبو عبد الرحمن : عقول من ؟ .

إن كان المراد عقولا لكائنات غير بنى الانسان فما ثم تناقض يثير استشكال القصيمي ، ذلك أن عقول الناس آمنت بما لم تؤمن به عقول غير الناس ؟ .

وإن كان المراد أن جميع الناس اتفقوا على الايمان سلوكا بشىء تتفق عقولهم جميعهم على الكفربه . أى أنه لا يوجد فى الناس من آمن بشىء ما عن قناعة عقلية : فهذا مكابرة للعيان ودفع للحقيقة بالراح وافتراء على جميع الناس ، وفى مناقشتى لقانون التلاؤم والتوافق مع المجتمع سترى القناعة العقلية فى إيمان المؤمنين ، وسترى تحدى عظماء المؤمنين للعرف السائد وكسرهم لطاغوت المجتمع .

٥ ـ الأمر الخامس :

أن القصيمي جعل إيمان كل فرد فى المجتمع نتيجة لقانون التلاؤم مع المجتمع .

قال أبو عبد الرحمن : أنا لا انكر صحة هذه الدعوى كظاهرة تاريخية فى الماضى والحاضر والناظر لدى بعض الأفراد والمجتمعات .

وإنما أنكر ـ وينكر معي جميع العقلاء ـ أن تكون هذه الدعوى هي الظاهرة الوحيدة في الوجود بحيث نفسر بها إيمان كل فرد على مدار التاريخ .

وهذا الزعم مغالطة رابعة من مغالطات القصيمي .

نعم هناك من آمن بشيء ما ، لأن المجتمع يفرض عليه ذلك .

ولهذا الايمان شواهد من عرب أهل الجاهلية الأولى الذين اشفقوا من البراءة من (اللات) طلبا للراحة فى سلوك مجتمعهم .

وهناك من آمن بشيء ما تلقينا وتقليدا ، ولهذا شواهد أيضا من عرب الجاهلية الأولى الذين قالوا :

« إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون » .

وهناك من آمن بشيء ما على الرغم من مجتمعه بمحض تفكيره العقلي ومن هذا الصنف المصيب في تفكيره ومنهم المخطىء .

وهناك من كفر بشيء ما رغم مجتمعه بمحض تفكيره العقلى . ومن هذا الصنف أيضا المصيب فى تفكيره ومنهم المخطىء .

ويكذب دعوى القصيمي فى رد كل إيمان فى التاريخ إلى قانون التلاؤم مع المجتمع :

أنك تجد القناعة العقلية الصادقة ـ رغم المجتمع والتلقين والعرف السائد ـ فى جدل مفكري المؤمنين والملحدين . وهذا الجدل محفوظ في مؤلفات الفريقين التي قرأ القصيمي منها جانبا وثقل عليه أن يذكر مصدر استفادته فى جميع كتبه ليوهم سذج القراء بأنه آت بما لم تأت به الأوائل . وأول تجمع للمسلمين فى دار « ابن الأرقم » دليل قاطع على أن الاسلام انتفاضة على طاغوت المجتمع السائد .

سواء أقرأ القصيمي ذلك من تاريخ المسلمين أم من تاريخ خصومهم ، لأن معايير التوثيق التاريخي براهين علمية تثقل كاهل المغالط إذا كان خصما وأراد أن يتكلم ببرهان .

وقول القصيمي : « لهذا يؤمن الفرد بما يؤمن به مجتمعه بحثا عن الراحة لا طلبا للصدق » .

إنما يصدق على أفراد .

أما تعميم هذا القانون على جميع خلق الله من البشر :

فيعنى سلب المثالية عن جميع الخلق .

ويعنى : أن جميع المؤمنين بدين أو مذهب لم يفكروا بعقولهم .

ويعنى : أن جميع مفكرى المؤمنين مستسلمون بعقولهم فى سبيل التوافق مع مجتمعهم .

وكل هذه دعاوى عريضة لم يأت عليها بشبه برهان .

وتاريخ الفكر البشري على مدار التاريخ يبصق على جميع هذه الدعوى .

ولعلها تأتى مناسبة من مناقشتنا جنون القصيمي فنستعرض نماذج من الفكر المؤمن المتحدي .

٦ ـ الأمر السادس :

أن المؤمن بشيء ما يضفى عليه صفة التفوق والمزية .

قال أبو عبد الرحمن : قد تصح هذه الدعوى كظاهرة ، ولكنها ليست هى الظاهرة الوحيدة التى نفسر بها دعوى التفوق والمزية فى أى دين أو مذهب .

تصح هذه الدعوى :

- إذا كان الايمان وفق التلاؤم مع المجتمع .
- وكان المؤمن غير مقتنع بعقله .
- وكانت المزيه للدين نتيجة الايمان به .

ولا تصح هذه الدعوى :

- إذا كان الايمان نتيجة من نتائج مزية وتفوق الدين والمذهب .
- وكان الايمان بالقلب والعقل معا .
- وكان الايمان بالرغم من العرف السائد .

ان القصيمي نفسه لايعلم وساوس الصدور ، وأن كل آدمى فى الوجود منذ خلق البشر إلى أن يموتوا لم يوجد بينهم من آمن بشيء ما عن قناعة عقلية ، وأن القصيمي عرف ذلك بقانون علمى يؤهله لهذه الدعوى الكبرى .

٧ ـ الأمر السابع :

يرى القصيمي : أن توحد مجتمع فى دين أو فى مذهب : لا يؤكد حقيقة فكرية ، وإنما يؤكد سلوكا جماعيا .

قال أبو عبد الرحمن : فى اتخاذ هذه الدعوى قضية منطقية زور وتضليل كبير جدا جاء من تعميم هذه القاعدة على كل مجتمع ، وافتراض أن كل مجتمع خلى من مفكرين لهم موهبة فكرية ، وافتراض أن كل دين أو مذهب يتمسك به عوام العامة من الأميين فى المجتمع لا يملك عناصر ومقومات فكرية بحيث يكون التوحد فيه لا يؤكد حقيقة فكرية .

وافتراض أن أي مذهب يتوحد فيه المجتمع لا يمنح الأفراد راحة وجدانية ومنفعة

مشهودة . ذلك أن دور الفكر تمحيص الأحق والأنفع والأجمل ، فاذا وجد المجتمع راحة ومنفعة فى سلوكه فمعنى ذلك : أن مذهبه يؤكد حقيقة فكرية .

وتعميم هذه القاعدة يعني أن سلوك أي فرد شاذ التفكير يؤكد حقيقة فكرية .

وأن سلوك أمم من الناس ـ فيها العقلاء والمفكرون ـ لا يؤكد حقيقة فكرية .

فهل فى عكس الحقائق أكثر من هذا ؟

أليس القصيمي يتغنى بأمجاد الدول المتحضرة فى الشرق والغرب ، وينعي على العرب تخلفهم . ؟ .

إن هذه الأمم المتحضرة أخذت بمبدأ التصويت والأغلبية .

ووالله ما قام هذا المبدأ الا على أصول فكرية تعنى :

أن العصمة فى آراء الجماعة إلا من كان عنده فضل علم مغيب عن الجماعة .

وأن الزيغ فى رأي الفرد الشاذ .

فقول القصيمي : إن سلوك الجماعة لا يؤكد حقيقة فكرية ، وما ألزمناه به من أن سلوك الفرد الشاذ يؤكد حقيقة :

إنما هو رجعية وضيق عطن يناقض مبدأ التصويت الذى أخذت به الأمم المتحضرة التى يغنى القصيمي بأمجادها .

على أن الاسلام ـ قبل هذه الأمم ـ عظيم الاحتفاء بهذا المبدأ فى مسألتى : « الشورى » و « الاجماع » .

والصواب : أننا قبل أن نبحث سلوك الجماعة : هل يؤكد حقيقة فكرية أم لا ؟ .

يجب أن نبحث فى هذا السلوك عن مدى وجاهته من ناحية البرهان ؟ .

ثم يتضح لنا بعد ذلك : هل يؤكد هذا السلوك حقيقة فكرية أم لا ؟

وأذا أراد القصيمي المحاجة بعقل وتفكير :

فلينظر ـ على سبيل المثال ـ قضايا الاسلام التى اتحدت عليها مسيرة المجتمع الاسلامى :

هل تمثل حقيقة فكرية أم لا ؟

وهل المجتمع الاسلامى خلي من المفكرين العقلاء أم لا ؟ .

فان أثبت ببرهان ـ وأنى له ذلك .

أن المجتمع الاسلامى خلي من قمم المفكرين ، وأن قضايا الاسلام لا تملك مقومات فكرية :

فمن حقه أن يقول :

اتفاق المسلمين يعنى قضية سلوكية لا فكرية .

ولو كان القصيمى مثاليا في فكره يعطي المنهج حقه لقال :

« توحد المجتمع فى دين يعنى قضية سلوكية ، وهذه القضية السلوكية قد تكون ثمرة تفكير أو مشاهدة أو تجربة او تقليد وتلقين » .

ثم يطرح للحوار ـ بمنهج سليم ـ قضايا كل مجتمع لا تؤكد حقيقة أو قناعة فكرية .

وبما أن القصيمى غير مخلص للفكر أصبحت مؤلفاته عويلا وصراخا يتناوح على هامش القضايا الفكرية دون أن يضرب فى صميمها .

٨ ـ الأمر الثامن :

قول القصيمى : إن توحد المجتمع فى دين لا يعنى فهما موحداً ولا مستوى موحدا .. الخ .

قال ابو عبد الرحمن : هذه القضية مغالطة .

كما أن عكس هذه القضية مغالطة أيضا .

والصواب : أن هذا التوحد قد يعني فهما موحدا ، وقد لا يعني . يعنى فهما موحداً إذا أجمع عقلاء ومفكرو المجتمع على قضية سلكتها الجماهير .

أما جمهرة العوام التى لا تملك أصول التفكير فلا يحسب حسابها فى فهم أو تفكير .

وإنما قناعتهم الوجدانية تؤكد الفهم الموحد .

ويعنى فهما موحداً إذا كان ذلك الدين يقهر العقل ببرهانه .

قال أبو عبد الرحمن : وها هنا ألمح إلى حقيقة قد أكدتها فى كتابى « ديكارت بين الشك واليقين » حول إيمان العوام .

وهذه الحقيقة :

أن الاسلام ـ عقيدة وشريعة وسلوكا ـ جاء على افتراض أنه الحق والخير والجمال .

وأقام هذه الدعوى إيجابا وسلبا .

فأما الايجاب فبالبراهين الدامغة .

واما السلب فيتحدى كل مؤهل للتفكير يعارض حقائقه .

وأكد الاسلام هذا التحدي باستحثاث العقول على التفكير والتدبر .

ولكن يا ترى هل كل فرد من مخلوقات الله يملك الاستجابة لهذا التحدي الفكرى ؟ .

كلا . لأن أغلب الناس من القاصرين فى تفكيرهم الذين لا يملكون إلا التفكير فى حياتهم العادية التى عرفوها تجربة ومراسا ووعيا .

فاذا كان الاسلام يدمغ بالبرهان من يكابر فى أنه الحق والخير والجمال :

فهل من المتوقع ان يخاطب العامة والجهلاء ويقول لهم :

أنا الحق والخير والجمال ، ولكن لا تؤمنوا بى حتى تقدروا على التفكير فيكون إيمانكم عن قناعة فكرية ؟ .

أم يقول للناس : من ملك التفكير فها هى براهينى أمامه .

ومن لم يملك التفكير فيجب عليه أن يؤمن بى ، لأننى ضامن له الخير والحق والجمال ؟ .

وهل يتوقع من مفكرى المسلمين الذين عاينوا الحق والخير والجمال فى دينهم بحسهم ووعيهم وعقولهم :

أن يرفضوا توحد العامة على هذا السلوك المبارك ويقولوا لهم :

مادمتم لم تدركوا بعقولكم قضايا دينكم فسلوككم ضلال ، وهو لا يؤكد حقيقة فكرية ؟ .

والعامى الجاهل الذي يدين للحق والخير والجمال : يجد فى ذلك ما يعوضه عن نعمة التفكير ، وهو الوعى والحساسية والراحة الوجدانية والمنفعة التى يجدها بحسه الظاهر والباطن .

وإذا كان القصيمي هذه المرة يؤمن بالقوانين الاجتماعية والنفسية إذ يحيلنا إلى قانون التوافق مع المجتمع : فان لنا الحق أن نجادله بما يعتقد هو أنه حجة .

وتلك الحجة ظاهرة نفسية رأيناها رأي العين فى عوام من المسلمين لا يملكون من عناصر التأمل شيئا ، وإنما تفكيرهم من ممارسة حياتهم اليومية العادية .

لقد عاش هؤلاء الاشياخ من العوام حياة شظف وأكفهم كبيوت النمل من الحرفة ، وأرجلهم مشققة من الحفى والوجى . رزقهم نهب ، والمصائب تفدحهم فى أنفسهم وأهلهم ومالهم ، وتتناوح عليهم الهموم من كل جانب . ومع هذا تجد ابتسامة أحدهم إلى أذنه : لا

يعرفون قلقا ، ولا عقداً نفسية ، ولا انتحارا . فهل وجد القصيمي هذه الظاهرة عند عوام الوثنيين والملحدين ومفكريهم ؟ .

أليسوا يتظلمون من القلق والعقد ويتبارون في الانتحار عند أتفه المصائب ؟ .

إن الدين الصحيح والايمان الوثيق عوضهم عن التفكير بالراحة والطمأنينة وطهارة الوجدان ، فكان سلوكهم يؤكد حقائق فكرية .

والقصيمي لا يجهل : أن كل المجتمعات لا تخلو من فئات ثلاث :

الفئة الأولى : مفكرون موهوبون مفرغون تفكيرهم للقضايا الفلسفية والغيبية يتكلمون بمنطق ومنهج . وهؤلاء القلة .

الفئة الثانية : تملك موهبة التفكير ، ولكنها قصرت ذلك على مجال تخصصها العلمي أو الثقافي .

الفئة الثالثة : وهم الأكثرية ـ : من العامة والأميين المقصور تفكيرهم على حياتهم العادية الذين لا يجيدون قضايا فكرهم بالتأمل بل بالقناعة الحسية والوجدانية المحصورة في تجربة حياتهم اليومية العادية .

إذا كان القصيمي لا يجهل ذلك ، ويدعي مثالية البحث :

فلماذا يضلل شباب العالم ويقول :

دعوا كل دين أو مذهب ـ بلا استثناء ـ ، لأن سلوك الجماعة لا يؤكد حقيقة فكرية ؟ .

أليس العدل في البحث والإنصاف في الحجة والمثالية فى التفكير :

أن يتصيد تفكير عقلاء المجتمعات ويحاكمه إلى مناهج العلم وأصول التفكير ؟ .

نعم ليس من المفترض أن يقيم القصيمي الحجة على دين الإسلام من واقع سلوك الدراويش ودهماء الصوفية الحمقاء وترهبن المنافقين الماكرين .

بل المفترض أن يقيم الحجة ـ إن قدر ـ من مناقشة براهين الإسلام ذاته ، ومناقشة براهين القمم الفكرية من علماء الإسلام .

ثم يقاوم بفكره كل سلوك ينحرف عما يعتقد أنه الحق .

٩ ـ الأمر التاسع : يرى القصيمي : أن توحد المجتمع الآنف الذكر يؤكد أننا لابد أن نكون أدوات مخلوقة مسحوقة فى الجهاز الكبير الرهيب .. أن نكون بلا حرية مهما كانت

الحريات موجودة ومشروعة ، إن حرية أي إنسان في المجتمع أو أمام إملاء المجتمع لا تساوي أكثر من حرية أي عضو من أعضاء الجسم في الجسم .

إنها حرية قانونية أو افتراضية فقط .

إنها كحرية الجسم في أن لا يشيخ أو يمرض أو يموت . أ هـ » .

قال أبو عبدالرحمن : في هذا الكلام عجائب وجهل أرعن بالدراسات الفكرية الرائدة في فلسفة الحرية .

وهو كلام عائم لا يحدد قضية معينة .

وبيان ذلك من وجوه :

أولها : أنه ليس في الوجود ولا في تصور العقل أي حرية مطلقة تفوق حرية العضو في الجسم وتكون غير حرية قانونية .

بل إن الحرية من شيء خضوع لشيء آخر .

إن للفرد ـ في عرف أي مجتمع متحضر ـ أن يتمتع بكامل حريته شريطة أن لا يؤذي حرية الآخرين وحرية النظام .

وثانيها : أن الحرية المطلقة لا تتصور عقليا إلا من موجود قائم بذاته مستغن عن كل ما في الوجود قادر مهيمن على كل ما في الوجود .

أما الإنسان الذي يبدأ حياته تحت الحضانة ويختمها في ذل الشيخوخة ويعرف اليوم ما كان يجهله بالأمس :

فأنى له أن يطمع بحرية مطلقة ؟

وأنى لعقولنا أن تتصور له ذلك ؟ .

وحقيق بالقصيمي بعد ذلك أن لا يؤله عقل الإنسان المخلوق وشهواته الجامحة .

وثالثها : أن كلمة حرية ليست تعني الحق والخير والجمال إلا بما تنتسب إليه من ذلك .

فالتحرر من الصدق رذيلة ، والتحرر من الكذب فضيلة .

إذن ليس من الخير أن يكون كل فرد حرا مطلقا دون حرية قانونية .

وليس من الشر أن تفرض الحرية القانونية على الأفراد .

إن الحرية للأفراد في الأخذ بالحق والخير والجمال .

وإن الحرية للقانون في كبح جماح الشذاذ من الأفراد .

ورابعها : ليست كل المجتمعات مما يجب أن ننعى عليها خنق الحريات الشاذة ، فالمجتمع الإسلامي الذي يخنق حرية الفاحشة إنما يبارك العقل والفكرَ حجزه .

والمجتمعات السافلة يرفض العقل حريتها .

يرفض وأدها لحرية العقل والدين والخلق .

١٠ ـ **الأمر العاشر** : قول القصيمي : إن التلقين سلاح لا مثيل له من الأسلحة ، وإنه السلاح السري الذي صنع أمجاد وانتصارات الأنبياء والزعماء والدعاة الماكرين .

قال أبو عبدالرحمن : أما الأنبياء فكانت براهينهم المعجزات الحسية وضرورات العقل .

وما تسلح نبى قط بالتلقين الضال الموروث في مجتمعه ، وإنما جاءت رسالته لتقويض هذا التلقين .

ثم إن الحق والباطل والجمال والقبح والخير والشر كل ذلك لا يصل إلى الناس إلا بالتلقين .

والعقل والوجدان هما المميز لكل ذلك .

وسنبرهن إن شاء الله ـ لا سيما من كتاب أيها العار إن المجد لك ـ على أن القصيمي أعظم أنموذج لمن يأخذ دعواته تلقينا .

وأنه مصاب بعملية غسيل المخ المعقدة من قبل المجمعات الصهيونية التى يعتبرها القصيمي نملة وديعة وعبقرية فذة .

والقصيمي مهما حاول التعميم في مهاجمة الآلهة والأديان والأنبياء والمجتمعات والزعماء : فإنما يريد محادة الله ومحادة دين الإسلام ونبي الإسلام ومجتمع الإسلام وزعماء الإسلام .

ونحن نقول له ولكل مضلل مكابر :

لا تأخذوا الإسلام أو ترفضوه عن تلقين تجدونه في عامة المجتمع من الأميين .

وإنما أمامكم الحوار افتحوه مع براهين الإسلام وتفكير علمائه وعباقرته .

قال أبو عبدالرحمن : أما بقية هذا الفصل الذي كتبه القصيمي بعنوان :

(كيف رأته كل العقول) فهو جمل من الدعوى والتهويش والمكابرة ، فهو يصف الكتب السماوية بالجبروت والإرهاب وينكت بالوعد والوعيد والجنات والسماوات .

ويصف الله ـ جل جلاله وتقدست اسماؤه ـ بما لا أستطيع الاستشهاد به .

ولا مجال لنقاش مثل هذا التهويش إلا لو كان ذكر الشبه أو المسوغات التى جعلته يستهجن دين الله .

وربما أتحف القارىء بجمل متحذلقة متناقضة غير مفهومة لا بلغة ولا بفكر . خذ مثال ذلك قوله :

« مهما تحدث الإنسان عن أفكاره الحرة وعن شجاعته فليست شجاعته وحرياته إلا تعبيرا عن خضوعه . أ هـ » .

قال أبو عبدالرحمن : أى عقل همجى أو حضاري يفهم هذا الكلام .

هب أن فرداً عاش في مجتمع الإسلام وادعى أنه مسلم كأبي العلاء المعري ثم أعلن تحديه لقضايا جوهرية من أصول الدين ونال حرية في ذلك .

فكيف يكون إعلانه لحرية الباطل وشجاعته في ذلك تعبيرا عن خضوعه ؟ .

إنه كلام مستغلق .

وربما كان مفهوما لو قال : بعض الحريات احتجاج على الخضوع .

ثم يقول : « إن الخضوع أسلوب من أساليب الحرية » .

قال أبو عبدالرحمن : لا أستطيع تصور هذا الكلام إلا بالمقارنة ، فأقول : إن التحرر من الفضيلة خضوع للرذيلة .

وبغير هذا المعنى لا تستطيع فهم هذه الجملة .

ومن الجمل غير المفهومة التي لا تصدر إلا من طرحاء المارستان قوله : « إن خضوع النهر في جريانه صيغة من صيغ الحرية ، وإن حريتـه في جريانـه صيغـة من صيـغ الخضوع » .

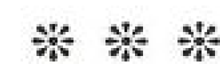
قال أبو عبدالرحمن : حقا إن تفرد القصيمي وجبروته الفكري يتألق في مثل هذه الجمل غير المفهومة . وإليكم تحفة ثانية من جمله :

إنها لقضية مفهومة أو يجب أن تكون مفهومة .

إنها لقضية لا بد أن تظل غير مفهومة .

ولا ينبغي أن تكون مفهومة مهما كانت مفهومة ووجب أن تكون مفهومة ؟ . » أ هـ .

فاسألوا الله له الشفاء العاجل ، واحمدوا الله على السلامة .



قوانين وهمية

سؤال حائر لا بأس به فى اقتفاء البرهان ، لأن الله أمرنا بطلب البرهان ، وكان طلبه فطرة فى عقولنا التى لا تقتنع بغير العلة الكافية وصاحب « هذا الكون ما ضميره » شقق تحته جدلا كثيرا ، ولا بأس عليه فى أن يكون العالم الشاك ويكون غيره الجاهل المستيقن ولكن المستحيل أن يكون العالم المستيقن ، وصحة القسمة العقلية : أن يوجد المؤمن المستيقن أو الملحد المستيقن أو الشاك ، والشاك يعرض ولا يفرض ولا دخل للعلم والجهل ثم . ولا بأس بالشك إذا كان وسيلة لأنه طريق المعرفة ، فلولا الشك ما حصل اليقين .. ولكننا نرقب الشاك منذ أول انطلاقة ـ لا من حيث انه شك ولكن من حيث اختلال منطقه ، فليكن الشك أول انطلاقة فى منطق الإنسان ، ولكن حذار من اختـلال هذا المنطق ، لأن استحسان الشك التوسلي لا يسوغ انتكاس الفهم ونحن لا نحاسب على الشك ، ولكننا نحاسب على ما بعد الشك : من سوء فى الفهم ، ونقص فى التصور ، وعجز فى الإدراك ، وحيف فى الحكم .

ويرى صاحب هذا الكون ما ضميره : أن فى الإنسان وفى كل شيء قانونين متناقضين « قانون التمرد على الذات » و « قانون : الخضوع للذات » .. وهـو بالقانـون الأول مدفوع إلى فهم كل شيء ، وإلى محاولة الانتصار على كل شيء .. وقد سمى هذا القانون فى موضع آخر « الطبيعة المناضلة » .

أما القانون الثانى فيعنى الاستسلام النهائى لما ألفته الذات من المذاهب والعقائد والتقاليد ، فلا مزية لمذهبك على غيره إلا بإلفك له وبحكم علاقة أعصابك به ، لأن الناس يألفون مذاهبهم أكثر جدا مما يألفـون أوطانهـم وبيوتهـم وأزياءهـم ووجوههـم وأصدقاءهم ، وهذا الإلف يسمونه « قانون التلاؤم » وهو من الأمراض البشرية إلا أنه مفيد وضرورى بقدر ما هو ضد الاحتجاج ويسمي هذا الإلف ـ فى موضع آخر ـ أوهاما يدخل فيها « رهبة المجهول » و « حتميات القدر وحجز الدين والمبدأ والعرف والتقليد » إلخ .. وكل هذه الأوهام المألوفة تسوغ للإنسان العجز والبلادة ، وتحول بينه وبين تغيير وجوده ووجود ما حوله فبالقانون الثانى يواجه الإنسان وجوده بمنطـق ذليـل متـوحش

وبالمنطق الأول يتمرد الإنسان على إلفه ويكتشف عيوبه ، ويرى من بعيد مزايا نقيضه الذى لم يوجد أو الموجود عند الآخرين والذين يستجيبون لهذا القانون ينتقلون من طور من يعيش فقط إلى طور من يرى ويعلم ويحكم ويختار .

وإنما العيب فى ضلال الطرق الاستدلالية التى حصل منها قناعتى بمذهبى ثم إلفى له . وقصارى القول : أن مزية المذهب ـ كل مذهب ـ فى برهانه وفلسفته والإلف ليس مزية لمذهب دون مذهب ، لأن فى الناس من يألف الباطل يحسب أنه حق ، كما يألف الآخرون الحق الذى تمذهبوا به ومثل هذا التعميم أيضا لا يمكن أن يكون صحيحا لأنه يؤدى إلى « اللاأدريه » وهى شبه فرغت منها الفلسفة يوم كان الفكر البشرى طفلا أما قانون التلاؤم فمشهود فى تكوين الإنسان الطبيعى ـ فى تلاؤمه مع محيطه ليعيش ـ أما تلاؤم الإنسان مع مذهبه فلا قانون له غير ما يمليه فكره وعقله وحسه ورؤيته المباشرة ولسنا نقول : إن تلاؤم إنسان مع مذهبه مفيد بقدر ما هو ضار ولا أنه احتياج بقدر ما هو ضد الاحتياج ، وإنما نقول : فائدة الإنسان واحتياجه فى الأخذ بما ينبغى .

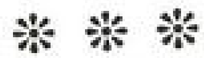
وقانون تمرد السلوك على التصور ، وقانون خضوع السلوك للتصور ، أو انبثاقه من التصور أو قانون تمرد الفكر على مألوف النفس وقانون خضوع الفكر لمألـوف النفس فالتصحيح للعبارة أول خطوة يجب أن ننطلق منها . وبعد هذا التصحيح اللفظى لهذه العبارة ، فثمة خطأ معنوى فاحش فى اعتبار تمرد الذات على مألوفها أو خضوعهـا له قانوناً ، لأن القانون يعنى المعيار الضابط للتصرف الذي يلزم عنه نتيجة ، ومجرد التمرد والخضوع لا يكون قانونا للتصرف لأن التمرد والخضوع تصرف فى ذاته وإنما القانون يعنى الأمر الذى تقتنع به الذات فى تمردها وخضوعها ، وطرق القناعة كثيرة يختلف فيها الناس ، وما يقنع به الناس يسمونه أمرا معقولا : إما أن تثبت معقوليته برؤية عقلية مباشرة أو بحس أو إلهام أو تقليد أو استحكام عادة ، والعاطفة ليست من طرق الاقتناع ، ولكن الشىء الذى يقنع به الإنسان يتحول إلى عاطفة لذا نقول : إن الإنسان يتمرد ويخضع وفق القوانين التي يؤمن بها فتتحول نتائجها إلى عاطفة فى نفسه .

لسنا نعتبر التمرد دافعا لفهم الشىء والانتصار عليه وإنما هو نتيجة للأمر الدافع ، كما أن فهم كل شيء والانتصار على كل شيء ليس تمرداً على مألوف الذات ، وإنما هو التماس لتصحيح هذا المألوف إما بتغييره ، أو تثبيته وبإيجاز فإن الإنسان ينتصر على مألوفه أو يخضع له بدافع قانون نتيجته هذا الانتصار أو الخضوع .

بيد أن قانون الخضوع للذات يعني الاستسلام لمألوفها وهو الذي نسميه مذهبا ـ ثم قرر أنه لا مزية لمذهبك على غيره إلا بإلفك له ، وبحكم علاقة أعصابك به ، لأن الناس يألفون مذاهبهم أكثر جدا مما يألفون أوطانهم ... إلخ ... ومثل هذا التعميم لا يمكن أن يكون صحيحا لأن الناس جميعا لا يتلقون مذاهبهم بعواطفهم وأعصابهم ولكنهم يتلقونها بفكرهم فتتحول إلى عواطف وأعصاب وإذن فليست مزية مذهبي على سواه بمجرد إلفي له وتعلقه بأعصابي وإنما مزيته في مقدار نصيبه من البرهان والحجة ولا يعيب مذهبي أن يشتد إلفي له .

ولا مراء ان في الإنسان غرائز متضادة ، فالإنسان يحب ويكره وفيه نوازع للخير ، ونوازع للشر[(١)] بيد أن الذي خلق هذا الإنسان وركبه جعل له من عقله وعاطفته ما يحفظ به التوازن بين هذه النوازع ، فإن أرضى أحد النوازع على حساب الآخر بقي في شقاء وقلق .

وإيماننا بهذه النوازع المتناقضة لا يعني تسليمنا بأن الإنسان بين قانوني التمرد على الذات والخضوع لها ، لأن الذات لفظ لغوي يفهم منه الإنسان بكل خصائصه ونوازعه وعقله .. فالتمرد على الذات ـ على فرض التسليم بصحة هذه العبارة ـ يعني : « تمرد الذات على ذاتها والخضوع للذات يعني : خضوع الذات لذاتها فالخضوع حاصل في كلا التقسيمين ، وكذلك التمرد حاصل فيهما ... والتعبير السليم : أن يقال : قانون تمرد الذات على معتقداتها وقانون خضوع الذات لمعتقداتها .



(١) وقد جعل الله له من العقل ومن توجيهات السماء التي يوحي بها الله إلى رسله ما يحفظ التوازن بين هذه الغرائز والنوازع ، وهذا التوازن داخل في معنى « الوسطية » التي كانت مقياسا للفضيلة عند الفلاسفة ، وكان من الأمور الممدوحة في ديننا ، فنظرة في تفسير سيد قطب ـ رحمه الله ـ لقوله تعالى : وكذلك جعلناكم أمة وسطا ، ونظرة في تطبيق ابن تيمية لهذه الوسطية على المسلمين بين أهل الملل والنحل في كتابه « الجواب الصحيح » يتبين لك مدى حرص الإسلام على حفظ التوازن بين نوازع الذات وغرائزها .

وكل تطرف في الاتجاه يعني الحيف على الفطرة ، وقد وجد المؤمنون القناعة التامة بدينهم لأنهم آمنوا بأن الذات بنوازعها المتناقضة خلق الله وأن الإسلام توجيه الله الذي خلق هذه الذات ، فمن ملك الخلق ملك التوجيه ، لأنه أحق من جانب ، وأعلم من جانب آخر .

لا تمرد إلا بمنطق

هذا الكون حقائق موجودة .

وقبل أن يقبضها الحس البشري تكون حقيقة مجهولة . وكل مجهول له رهبة ، وبعد اكتشاف الحقيقة المجهولة تصبح هذه الرهبة وهمية .

أو تكون صحيحة ، ولكن الإنسان يغالب هذا الكون بحيله ومواهبه ليعيش ، فاذا عرف السبب زال العجب .

ومهما كان عنفوان الإنسان في الكشف والاختراع فانه محكوم بحتميات القدر ، وهو في النهاية لن يدرأ عن نفسه الموت ، وإن سمى القصيمي الرهبة والحتمية أوهاما تسوغ للإنسان العجز والبلادة ، فيواجه وجوده بمنطق ذليل متوحش فان لنا نظرة فاحصة لا تسرف إسراف القصيمي في التمرد ، ولا تتوحل توحل من يعادون الفكر البشري ، فنقول :

١ - إن الموهبة البشرية تُكتشف ، أما الحقيقة في ذاتها فخلق الله ، والمنطق الباده أن خالق الحقيقة أعلم وأقدر وأحكم .. إلخ من مكتشف الحقيقة ولله المثل الأعلى .

فمهما كانت مباركتنا لخطوة التمرد فيجب أن نحترم عقولنا فلا نتمرد بأقوالنا التي لن تضر الله ولن تغير من شأنه الكوني شيئا على خالق الحقيقة .

ومهما كانت موهبة هذه الأناسي بمجموعها وإن عمرت عمر إبليس فانها لن تخرج عن نصاب السهو والنقص والقصور ، لأن كون الله أقوى وأوسع وأرحب من حيل البشر ، والموهبة البشرية حجة فيما أحاطت به خُبرا .

أما في النفي المطلق فلا ، لأن لله غيبا لا يطلع عليه أحدا ، ولأن الموهبة البشرية ستتدفق وتلهث وستكشف كل يوم جديداً ، ولكن لن يزال في طي الخفاء مجهول لأن الإنسان بكل قوته محدود ، ولأن الكون أشمل من الإنسان في محدوديته ، والله فوق ذلك لا محدود ، ولا متناه ، ومن الخطأ في الرأي الزعم بأن المحدود يدرك اللامحدود .

٢ - وباكتشاف المجهول تزول الدهشة والرهبة ، ولسنا نجد بأسا في التحرر من

عبودية الطبيعة في مخاوفها ومجهولها ولكن السفه في التمرد على شرع خالق المجهول الرهيب .

وقد كان دين الله تحريراً للعقول والقلوب من التعلق بحجر أو شجر أو كوكب أو رعد أو برق .

وما قال ديننا قط ارهبوا المجهول ، حتى يكون تمرد القصيمي فاتحة خير لتحريرنا من الوحشة والمنطق الذليل ، بل إن المسلمين بفطرتهم ، وببقاء هذا الكون سراً مبهماً في عقولهم لم يعرفوا حقيقته حسا ، ولكنهم مستيقنون بأن الله هو النافع الضار ولا يملك غيره نفعا ولا ضرا إلا باذنه .

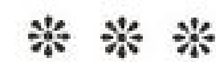
وكلما كشف لهم العلم عن حقيقة علمية ازدادوا إيمانا مع إيمانهم ، لأنهم في الأولى آمنوا بالغيب ، وفي الثانية آمنوا بالحس .

ولم يقل ديننا قط اغفلوا عن المجهول ، بل في ديننا الاستحثاث الشديد على التفكير في خلق الله وكونه .

فالمسلم إن انبثق من دينه لا يكسل ولا يتبلد لأن دينه حركي جاد ، ولا يقابل وجوده بمنطق ذليل متوحش ، لأنه لا يخاف إلا الله وخوف الله حقيقة لابد أن يستشعرها مكتشف المجهول ومن لم يكتشفه ، والمنطق المستقيم في الجدل أن المؤمن الذي يتيقن وجود الله وكماله لا يستطيع أن يجادل في صدق وصحة شرع الله في الجزئيات لأن ثبوت الفرع لازم من ثبوت الأصل ، فاذا قال القصيمي : دينكم يا مسلمون غير صحيح ، لأنه يرهب المجهول ويواجه الوجود بمنطق ذليل متوحش وجب أن يرد إلى النقاش في مسألة وجود الله وكماله ، لأن المسلم لما آمن بكمال الله لزمه الايمان ـ جملة وتفصيلا ـ بكل ما صح نقله عن الله سبحانه .

فمن قال : امعنوا يا مسلمون في الأمور غير الصحيحة من دينكم التي تقابل الوجود ، بمنطق متوحش ، فواجب على المؤمن أن يفتح صدره ، لأن مسألة تمحيص الدين غير مسألة التمرد على الدين .

* * *



الشيء لا يصنع نفسه

آلاف المعاهد الدينية وغير الدينية كما يقول القصيمي لا تزال (منذ آلاف السنين) تردد برهان الألوهية هكذا : العالم متغير ، وكل متغير لابد أن يكون حادثا ، وكل حادث لابد أن يكون له محدث ، وهذا المحدث (وهو الله) لابد أن يكون قديما أ هـ .

قال أبو عبدالرحمن : الحق لا زمان له ، فقد يكون قديما ويكون اكتشافه جديداً ، ولن يضير الحقيقة قدمها ولا قدم معرفة الناس بها .

فاذا كان البرهان صحيحا من الناحية النظرية فلن يزيده ترديد المعاهد له آلاف السنين إلا قوة . واعجبوا لقول القصيمي بعد ذلك (إنه لو جاء التلقين عكس ذلك لحدث الاقتناع بنفس القوة) . وعكس ذلك أن يجيء البرهان هكذا :

١ ـ العالم متغير .

٢ ـ كل متغير لابد أن يكون صانعا لنفسه

٣ ـ وكل صانع لنفسه لابد أن يستغني عمن يصنعه .

٤ ـ فالعالم إذن لا يمكن أن يكون له خالق .

قال أبو عبدالرحمن : إن عكس البرهان بهذه الصورة لن يقتنع به أي ملحد جاد ، لأن فيه مغالطات مفضوحة يستحيل ـ بيقين ـ أن تند عن ذهن القصيمي .

إننا نتفق معه على المقدمة الأولى ، فنقول (العالم متغير) ، ونستمد من هذه المقدمة مقدمة أخرى فنقول (كل متغير حادث) ولا نقول كما قال (كل متغير لابد أن يكون صانعاً لنفسه) والفارق بيننا أن القصيمي يناغي قراءه بمعاكسة لفظية ، فاذا قال المؤمنون (كل متغير حادث) قال هو (بل كل متغير صانع لنفسه) إمعانا في المخالفة فحسب .

أما المؤمنون فيستمدون برهانهم من الحس ، لأنهم رأوا كل متغير مصنوعا .

قال أبو عبدالرحمن : القصيمي متغير (كغيره من البشر) لأنه لم يكن شيئا مذكورا ، ثم تخلق من نطفة ، ومضغة وعلقة ولحم ، ثم نفخت فيه الروح ، ثم ولد وشب عن الطوق ، وعلم ما لم يكن يعلم ، وطعن في الكهولة ، وسيموت غدا .

ثم هب أن المتغير ليس مصنوعا ، فهل القصيمي صانع لنفسه ؟.

ثم تأتى المقدمة الثالثة المستمدة من المقدمة الثانية ، فتراه يقول : كل صانع لنفسه لابد أن يستغنى عمن يصنعه .

وفى هذا مغالطتان عمياوان :

أولاهما : أننا بصدد إثبات (الموجد) وقد وصلنا إليه عن طريق مخلوقاته أى إثبات أن هناك خالقا ، غير مخلوق ، ولسنا بصدد إثبات أن المصنوع يستغنى أولا يستغنى عن صانعه .

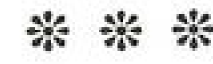
فهذا الهذيان استشهاد فى غير محل النزاع .

وأخراهما : أنه قال : وكل صانع لنفسه لا بد أن يستغنى عمن يصنعه .

قال أبو عبدالرحمن : هذا خلل فى المنطق ، فكيف يصنع نفسه ثم يستغنى عن نفسه ؟.

إنه لو لم يصنع نفسه لكان مستغنيا عن نفسه .

إذن : العالم لا يمكن أن يكون خالقا لنفسه .



دعوى أن الفراغ العقلى باعث لتدوين الحديث الشريف

هذا البحث أصله فصل عقده « عبدالله القصيمى » - أكبر ملحد فى شرقنا العربى ص ٤١٧ - ٤٨٠ بكتابه « العالم ليس عقلا » فى سلسلة ردته وكفره بربه ونبيه ودينه وتاريخ أمته - يحفزنى إلى مناقشته افتتنان من يتخافتون فى السر من شباب غير متمكن حسبوا أنه أتى بالحجة التى لا تقهر كما يحفزنى تخاذل طلبة العلم فى بلادى ، وأخص منهم خريجى كلية الشريعة ، فقد رأيت همة النابهين منهم لا تتجاوز الاجتهاد فى الاستنباط من النصوص لاستخراج الأحكام ، وقد خفى عليهم أن الحاجة اليوم ماسة إلى الدفاع عن النصوص أولا ، والتوفر على المطالعة العصرية للاقناع بوجهة النظر الإسلامية !

يزعم القصيمى : أن الحديث والعمل به خصم بشع للمعرفة الإنسانية والحياة ! فعقد فصلا عن أبى هريرة عن رسول الله ﷺ وهو دعوة سافرة إلى الانسلاخ عن الدين لأنه يستمد من الحديث وبتتبع كلامه الذى نثره نثرا إنشائيا لم يراع فيه الأرقام والتفريع وارتباط العناصر رأيته يلتقى جميعه فى هذه النقاط :

١ - أن الحديث بدعة جللها العلماء بوقار كالسماء ، واخترعوها فى ظرف الفتوح العربية وما تلاها من فراغ نفسى وعقلى أنتج الأمور التالية :

أ - رغبة الفاتحين فى بناء الدين الجديد .

ب - رغبة أبناء الشعوب المغلوبة فى الحظوة لدى العرب الفاتحين .

جـ - إعجاب الناس بالخرافة .

٢ - أن الحديث أصبح أكبر حرفة شغلت الأمة العربية عن الانطلاق والرقى .

٣ - أن الحديث خصم للمعرفة الإنسانية ، وأنه يعارض ما تهدى إليه التجربة والعقل .

٤ - أن المؤلفات القديمة عقيمة .

٥ - تحامى المسلمين للفكر والمفكرين .

٦ - نقد ضوابط المحدثين فى مصطلحاتهم .

٧ - إعجابه بالجاهلية الأولى ، ودفاعه عن إيمانها بالأوثان وكفرها بالله الحق .

٨ ـ الزعم بأن الذين تبنوا النضال العربي في فتوحاته هم أبناء الجاهلية .

٩ ـ الزعم بأن سنة الرسول ﷺ ليست دينا .

١٠ ـ استطرادات جانبية .

ويهمني هنا مناقشة قوله : « بعد الفتوح العربية الواسعة اجتمع للناس فراغان : فراغ عقلي نفسي يرجع إلى تخلي الناس عن أديانهم ولو من حيث الفكرة وفراغ وقتي ومن ثمار هذين الفراغين هذه الأمور :

١ ـ رغبة الفاتحين رغبة قوية في بناء الدين الجديد ، وهذا بديهي ، فبعد كل تطور روحي أو فكري أو اجتماعي ، تجيش النفوس حماسا لتلك الرغبة .

٢ ـ رغبة أبناء الشعوب المغلوبة في الحظوة لدى العرب الفاتحين .

٣ ـ إعجاب الناس بالأبطال الخرافية إضافة إلى ما في طبيعة البشر من رغبة في التصديق بما يخرق القوانين الكونية بوسيلة غيبية .

٤ ـ أن التحديث أصبح في تلك الفترة الجياشة أعظم حرفة دينية (ص ٤١٧ ـ ٤١٨ باختصار) .

وفي هذا الكلام مغالطات كثيرة :

أولها : أن الفراغ العقلي والنفسي الآنف الذكر ليس عاما لكل الناس فالعرب الفاتحون تجيش نفوسهم حماسا ونخوة وغضبة للدين والعقيدة ، وهذا هو الذي دفعهم إلى الفتوح الواسعة ولا يصح القول بأنهم بعد الفتح كانوا فارغين عقليا ونفسيا لأن هذا خلاف قياس الأولوية وخلاف التجريب فالأولى والمجرب أن الانتصار للمبدأ يزيد أنصاره حماسا ، وأن المتحمس لمبدأ لا يكون فارغا عقليا ، وإذن فالفراغ النفسي والعقلي غير عام للغالبين والمغلوبين .

وثانيها : أن الفراغ النفسي والعقلي غير عام للمغلوبين أيضا ، لأن أكثر الموالي متحمسون للدين ، مخلصون له غير كائديه .

وثالثها : لو فرضنا فرضا بعيداً أن المغلوبين كلهم فارغون فراغا يرجع إلى تخليهم عن أديانهم السابقة ، فهل نرد الحديث لأنهم رووه في فراغ ؟ إن هذا منطق معكوس وإن المنطق الصحيح أن نصدق أو نكذب ببرهان ، أما مجرد التفرغ فليس ببرهان .

ورابعها : لو فرضنا فرضا أقرب من الفرض السابق : أن الفراغ يحدث لنا كعة عن [illegible] الحديث ، لأن ما يكون في الفراغ عادة إنما هو من الفضول والتسلي : لم يجز لنا

بحال أن نرفعه في الاستدلال الى مصف البرهان وإنما نعتبره من المحتملات ، وكل حق يرد عليه احتمال ، والعبرة بما يتأيد به احتمال دون آخر ، فنرى ـ مثلا ـ في حال الحديث : أهو من الفضول أم من الحق ؟ ونرى حال الراوي : أهو ممن يكيد للدين الجديد ، أو ممن يتلهى بالفضول في فراغه ، أم لا ؟

فصح أن الفراغ لا يكون حجة إلا بمقدار ما يتأيد به من الأمارات وقرائن الأحوال .

وخامسها : أن الفراغ الوقتي أيضا غير عام ، لأن ما دفع العرب إلى الفتح إنما هو امتلاء نفوسهم وعقولهم بعقيدتهم ، فلا يصح القول بأنهم بعد الفتح كانوا فارغين وقتيا فاتجهوا للرواية ! وإنما نقول : إنهم لما لمسوا الضرورة إلى تدوين كلام نبيهم تفرغ منهم ناس لهذا الغرض ، أما جمهورهم فلم يكن لديهم فراغ وقتي ألبتة ، فمن لم يكن منهم عالما أو متعلما تجده مرابطا على الحدود والثغور ، والحقيقة التاريخية : أنهم كانوا أسودا في النهار رهبانا بالليل ، ما انعقد تاج عزنا إلا على رؤوسهم .

وسادسها : أن ظرف الفراغ الذي أشار إليه القصيمي بقسميه يعني أحد أمور ثلاثة لا رابع لها البتة :

أ ـ فاما أن لا يكون للرسول ﷺ قول محفوظ فاستغلوا الفراغ في التزوير والوضع ، وعلى هذا المعنى تكون القضية مجرد دعوى لا برهان . ويلزم على القول بأن الرسول ﷺ لم تحفظ له كلمة مستحيلات عقلية وشرعية .

ب ـ أن يكون للرسول ﷺ قول محفوظ تفرغوا لتدوينه ، وعلى هذا المعنى فلا يضير الحق أن يتفرغ له ذووه .

جـ ـ أن يكون للرسول ﷺ قول محفوظ ولكن الفراغ يسر للناس التزيد بالتزوير والوضع ، وعلى هذا المعنى فلا ينفعنا علمنا بأثر الفراغ السيء على أن هذا الحديث صحيح الثبوت عن الرسول ﷺ وأن ذلك مزور عليه ، لأن لهذا التمييز طرقا غير مجرد العلم بأثر الفراغ .

غاية ما في الأمر : أن نحتمل أن في الحديث صدقا وكذبا لعامل الفراغ وهو أحد عوامل كثيرة ، ولا جديد في هذا الاحتمال فلولا قوته ما هرع المسلمون إلى وضع مصطلح الحديث الذي ضبطوه بقواعد فكرية عتيدة .

وقصارى القول : أن الفراغ ووجود القول المحفوظ الذي يعتقدون وجود اتباعه ضدان لا يجتمعان ، فان كان هناك قول ولكنه لم يحفظ لاختلاطه بغيره فنقده وتمحيصه ينافي

الفراغ بل نقول : إن تفرغ مختصين من حفظة السنة أمر حتمى فى ذلك الظرف .

وسابعها : أن رغبة أبناء الشعوب المفتوحة فى الحظوة لدى العرب الفاتحين يحتمل ثلاثة أمور :

أولها أن لا يكونوا صادقين فى روايتهم التى طلبوا بها الحظوة ورغم أن هذا الاحتمال فى عمومه باطل تاريخيا بالنسبة للمؤتمنين عند الأمة بيد أننا نقبله كدعوى وكأحد مكملات القسمة العقلية .

وثانيها : أن يكونوا صادقين مخلصين فلا يضير الحق أن يجىء على سبيل القربة وطلب الحظوة ويلزم على هذا المذهب أن يكون الموالى الذين احتلوا مكانة مرموقة من حفظ السنة وفقهها صادقين فى خدمة الشريعة ولكنهم ما فعلوا ذلك لوجه الله !!

ونبنى على هذا اللزوم المذهبى أمرين :

أ ـ سوء الظن بهؤلاء الأئمة عموما لا ببرهان قائم وإنما بمجرد احتمال أنهم أخلصوا للعرب الفاتحين ولم يخلصوا لله وشواهد التاريخ تكذب ذلك ، ولكن هذا لا يضر موضوعنا .

ب ـ وهو : أنهم كانوا صادقين فيما رووه فلنا منهم صدقهم ، وليس علينا أن ننبش عن مقصودهم بالحق الذى أدوه ورعوه .

ثالثا : أن يكون منهم الصادق فى روايته وأن يكون منهم الكاذب ، وكلهم يطلب الحظوة ، وعلى هذا نقول : ليس طلب الحظوة هو ميزان صدق الحديث أوكذبه إنما الميزان تحقق أن الراوي صادق أو كاذب فهب أن الموالى يكذبون فى الحديث لأجل التقرب إلى العرب بالرواية ، فغاية ما يستفاد من هذه الدعوى لو صحت بيان أمرين :

أ ـ بيان إحدى العوامل الدافعة إلى الكذب والمهم فى نقد الحديث أن نتحقق أن هذا الراوى كذب . أما لماذا كذب فلا وزن له فى البحث العلمى إلا أن يكون من باب الترف العلمى وجر ذيول المباحث .

ب ـ التأكيد على أن طلب الحظوة من الاحتمالات التى تدفع إلى الكذب وأنا أقول لا يخلو حق من احتمالات ، فلننتفع بهذا الاحتمال فى النقد ، أما أن ندفع كل أثر يرويه الموالي لاحتمال أنهم كذبوا فيه طلبا للحظوة فمغالطة منطقية مكشوفة بل ننظر فى كل أثر

لنرى مدى قوة هذا الاحتمال فيه ، فاذا رأينا لهذا الاحتمال أثرا نظرنا مرة ثانية : هل طلبوا الحظوة برواية صادقة أم كاذبة ؟ فان طلبوها برواية صادقة لم يضرها أن تكون على سبيل الحظوة والقربى .

وثامنها : أن الإعجاب بالأبطال الخرافية ليس عاما لكل الناس ومن ناحية ثانية فليس نتيجة حتمية أو اختيارية للفتوح الإسلامية ومن ناحية ثالثة فليس الإعجاب بالخرافة والأساطير من ثمرات التحديث لأن في الحديث تشريعا وتصورا ودينا ودنيا . وليس كل غيبى خرافة وليس كل الحديث من الغيبيات !!..

ومن ناحية رابعة : فان ظاهرة الإعجاب بالخرافة لا دلالة فيها إلا أن النـاس فى الغالب سريعون إلى التصديق بالخرافة فكان ماذا ؟

ليس من الضروري بل ليس من الجائز أن نصدق بالخرافة لأن الناس صدقوا بها ، إن على القصيمى أن يبرهن على أن هذا خرافة فاذا صح برهانه فما عليه أن يصدق بها ولو صدق بها كل الناس .

والقاعدتان المنطقيتان اللتان أحب أن يتخذها كل أتباع القصيمى هما :

١ ـ أن وجود حديث خرافى لا يعنى أن كل حديث خرافى ، لأن فى الرواية حقا وباطلا ، والفيصل فى ذلك أسس النقد السليمة .

٢ ـ أن الناس لو صح أنهم كلهم يصدقون بالخرافة ليسوا حجة علينا فى الأخذ بها ولم يأخذ بهذا أحد من نقاد الحديث المهم أن أعرف أن هذا خرافة ، أما تعميم الحكم فباطل لأن ثبوته ليس على رتبة واحدة ، فمنه ما الاحتمال فى صدقه أقرب ، ومنه العكس ومنه بين بين ، ومنه ما لااحتمال فيه البتة .

وتاسعها : أنه لا يضير مشروعية التحديث أن يكون أعظم حرفة ، ومن ناحية ثانية : أنه من الطبيعى أن يكون أعظم حرفة ، لأنه لم يدون بعد ، وضرورة تدوينه وقتية ، وما كان وقتيا فالاهتمام به لابد أن يكون أكثر ، ومن ناحية ثالثة فلم يصد الحديث المسلمين عن سبق علمى بلغوا فيه شأوا ، والتاريخ يشهد أن انطلاقهم بدأ بالإسلام ، ومن ناحية رابعة : فليس من هدى الإسلام أن يتفرغ الناس للعلم الشرعى وينسوا الدنيا بقوتها وحظوظها ، بل كان فرضا كفائيا اذا قام به بعض سقط عن الباقين .

ومن ناحية خامسة : فالإسلام ليس قميناً لمن يدرسه ويعيه بأن يكون طبيبا أو طيارا أو فنانا ، وغير مانعة شعائره من ذلك أيضا .

ولأوضح هذه الناحية بقياس جلى ، وهو أن الطب ضرورة بلا مراء ، ولكن المفنى حياته فى طلبه لا يكون عالما ذريا ، بيد أنه مع هذا لا يجوز أن يهمل الناس الطب . وهكذا نقول عن الحديث وعن كل علوم الشريعة .

ونقول إلى هذا : إن مبدأ الإسلام أن يتوزع الناس فى اختصاصات الحياة ، فتوفر ثلاثة أطباء فى البلد يساوى توفر ثلاثة فقهاء أو ثلاثة محدثين لأن حاجة الأمة ماسة لهؤلاء وأولئك .



جوامع الشبه حول حجية السنة مع الرد على القرآنيين

قال أبو عبدالرحمن :

الشبه المثارة حول ثبوت السنة وحجيتها مبوبة في الفقرات التالية :

أ ـ رد الخبر عن رسول الله ﷺ جملة واحدة وتختلف وجهة أهل هذا المذهب في اعتساف هذا الملتوى :

١ ـ فطائفة من غلاة الروافض تنكر نبوة محمد ﷺ وترى أن النبوة لعلي ، فترد أحاديث الرسول ﷺ لهذه الحيثية ، ذكر ذلك السيوطي في مفتاح الجنة .

٢ ـ القرآنيون القائلون : حسبنا القرآن لم يغادر كبيرة ولا صغيرة . قال تعالى « ما فرطنا في الكتاب من شيء » والرسول ﷺ إن هو إلا مبلغ ولا يتكلمون إلا عن محمد الإنسان وهؤلاء يضيفون إلى القرآن : « السنة العملية المتواترة » إذا طولبوا بمحل هيئات الصلاة والصيام والحج ومقادير الزكاة من نصوص القرآن ، ويستدلون بأن النبي ﷺ لم يأمر بكتابة السنة ونهى عنها بآخرة ونهى عمر وغيره من الصحابة عن كتابتها وأمروا بالإقلال في الرواية ، وهذا ما أعلنه الدكتور « توفيق صدقي » في كلمة له بعنوان « الإسلام هو القرآن » يقولون ، بل ورد عن النبي ﷺ ما يدل على عدم حجية السنة كحديث : « ما أتاك يخالف القرآن فليس مني » .

٣ ـ عامة الهدامين من مستشرقين ومتفرنجين ، وهؤلاء لا ينكرون حجية السنة كمصدر بيد أن الدس والوضع كثر في السنة والتبس الصحيح بالمكذوب بحيث لم يتميز الآن ما يصح أن الرسول ﷺ قاله ، ويستدلون بأن السنة لم تدون في عهده ﷺ وإنما دونت بعد وفاته بكذا سنة المدة التي يتعذر بها حفظ صحيح السنة نقيا من اللبس والخلط ، بل إن الكذب على النبي ﷺ حدث في حياته وهذه الأحاديث المحفوظة نتيجة لتطور المسلمين وما استجد في حياتهم من خصومات سياسية وطائفية حزبية ودينية وما التبس بالنصوص من الإسرائيليات وقد اشتهر بالتدليس أئمة من المحدثين ، بل صرح غير واحد منهم أن الكذب أكثر ما يكون في الصالحين ، بل أكثر هذه الأحاديث إنما رويت عن

النبي ﷺ بالمعنى وإنما يتضح الصواب بذكر اللفظ ، ولذا فأئمة النحو لا يحتجون بالحديث في اللغة .

وقد ذكر الدكتور « مصطفى السباعى » - رحمه الله - : أن إسماعيل أدهم أحد الملاحدة فى مصر نشر رسالة عن تاريخ السنة عام ١٣٥٣هـ أعلن فيها : أن هذه الثروة الغالية من الحديث الموجود بين أيدينا والتى تضمنتها كتب الصحاح ليست ثابتة الأصول والدعائم بل هى مشكوك فيها ويغلب عليها صفة الوضع (١) .

ب - جمهور المشككين يشتركون في نقد معايير العلماء فى التصحيح والترجيح فى الرواية ولا يسلمون بصحة ما اتفق على صحته فينقدون أحاديث بعينها هى مثلا موضوع القبول والتسليم عند السلف إما بمعايير يزعمونها جديدة أو بمعايير زعموا أن السالفين جاروا فى إلغائها وعدم اعتبارها ، وربما لزم من حيفهم فى النقد إنكار السنة جملة ولكنني لم أذكرهم في الفقرة (أ) لأن لازم المذهب ليس بمذهب كما يقولون وعمدة هؤلاء ما يلى :

١ - أن الأحاديث إنما رويت عن الآحاد فهي غير قطعية بل ظنية فيها احتمال الخطأ والنسيان وأن أخبار الآحاد لا تقبل فى الأصول والعقائد باجماع فلتكن غير مقبولة في الفقهيات ثم يروون آثارا في عدم الاعتداد بخبر الواحد .

٢ - لا معنى لقولهم : هذا صحيح لأنه رواه فلان الثقة عن فلان الثقة عن رسول الله ﷺ لأن النقاد ليس عندهم مقاس « بالسنتميتر ! » لعدالة الراوى وحفظه ، بل إن الناس لا يخدعون ببعضهم فى أمور الدنيا فلماذا يتخادعون فى أمور الدين ؟ وحيث أنه ليس عندهم مقاس بالسنتميتر اختلفوا الخلاف الشديد فى تجريح شخص وتعديله !

٣ - لا يقبل الحديث إذا لم يرو باللفظ .

٤ - ويذكر الدكتور أحمد أمين - عفا الله عنه - : أن علماء الحديث لم ينقدوا المتن فقل أن نظفر بنقد من ناحية أن ما نسب إلى النبى ﷺ لا يتفق والظروف التى قيلت فيه ، وأن الحوادث التاريخية الثابتة تناقضه ، أو أن عبارة الحديث نوع من التعبير الفلسفى يخالف المألوف فى تعبير النبى ﷺ أو أن الحديث أشبه فى شروطه وقيوده بمتون الفقه وهكذا . ا هـ (٢) . وهؤلاء يردون الأحاديث بعقولهم ، ومنهم من يقول : ما جاء من

(١) السنة ومكانتها في التشريع للدكتور مصطفى الساعي ص ١٦٢ عن مفتاح الجنة ص ٣ .

(٢) فجر الإسلام للدكتور أحمد أمين - رحمه الله - ص ١٧ وتجد مثل هذه الاشتراطات فى كتاب المهدى والمهدوية له أيضا .

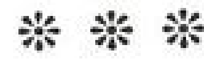
الآثار والأحاديث نقلا عن التوراة والإنجيل لا نجدها فيها الآن دليل على كذب تلك الأحاديث .

٥ - جعل الصحابة فوق مستوى النقد غير صحيح ، ولهذا نقدوا عدداً من الصحابة ويدخل ضمنهم من يرد خبر الصحابة بعد الفتنة الكبرى ومنهم من يرد خبر طائفة الصحابة بحكم مذاهب دينية معينة ، ولذا شحن عبدالحسين شرف الدين ومحمود أبو رية كتابيهما بكل إقذاع فى الصحابي الجليل أبى هريرة رضى الله عنه ، وشكك الأخير فى صحة إسلام الصحابي عبدالله بن سلام - رضي الله عنه .

٦ - عدم التسليم بصحة ما أجمعوا على صحته من الكتب كالبخاري فانه مات قبل أن يبيض كتابه ، فليس كل ما فيه صحيح .

٧ - والزهرى وابن جريج فيهما مقال ! والإمام مالك نقده ابن معين ، وهكذا شأن كثير أجمع على إمامتهم وتوثيقهم وهم غير موثوقين .

قال أبوعبدالرحمن : هذا غاية ما حضرنا من شبههم ، وفيما يلى نذكرها بالتفصيل ، ثم نناقشها هادفين إيضاح الحق وإزالة اللبس ، ومن الله نستمد العون ونستلهم الرشد .



منكرو الأخبار

قال « ابن حزم » :

ولو أن امرءا قال : لا نأخذ إلا ما وجدنا فى القرآن لكان كافراً باجماع الأمة ، ولكان لا يلزمه إلا ركعة ما بين دلوك الشمس إلى غسق الليل وأخرى عند الفجر لأن ذلك هو أقل ما يقع عليه اسم صلاة ولا حد للأكثر فى ذلك ، وقائل هذا كافر مشرك حلال الدم والمال ، وإنما ذهب إلى هذا بعض غالية الرافضة ممن قد اجتمعت الأمة على كفرهم[3] .

قال أبوعبدالرحمن :

ليسوا هم الرافضة وحدهم الذين ذهبوا هذا المذهب ، وإنما هو مذهب من لا يقر بنبوة محمد ﷺ ولكن يقول : ما هو إلا مبلغ فلا تلزمنا سنته وربما استدلوا بآثار منها النهى عن كتابة الحديث ، وإما أناس يقولون التبس الصحيح من أقوال الرسول ﷺ بالمكذوب عليه فلم يبق إلا القرآن ، والخوارج وهم طائفة مبتدعة قد بادوا ولكن بقيت بدعتهم يستمد منها الهدامون ما يروقهم كمفتشى النظافة لا يصوبون أنظارهم إلا على الأذى ردوا أحكاما من السنة وقالوا : لا نقبلها لأنها ليست فى القرآن كمسألة الرجم ، وقولهم : إن الصلاة ثنتان فقط ، فأما غلاة الرافضة الذين بنوا رد الأخبار على إنكار نبوة محمد ﷺ فلا نخوض فى شأنهم لأنه يستبد بموضوعنا وليس فى صميمه وهو بحث قد نزعت فائدته ، وإنما حديثنا مع مثبتي النبوة إلا أنهم لا يقولون بحجية السنة للشبهات التالية :

الاكتفاء بالقرآن بدليل القرآن .

وحجتهم : أن الله سبحانه قال فى القرآن : « ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شىء » النحل ٨٩ وقال تعالى : « ما فرطنا فى الكتاب من شىء » الأنعام ٢٨ . فنصوص القرآن وافية بالتشريع لا يلزمنا غيرها[4] .

---

(٣) إحكام أصول الأحكام لابن حزم م ١ ج ٢ ص ٢٠٠ ط م الإمام .

(٤) السنة للسباعى ص ١٥٦ وما بعدها عن مجلة المنار ، وانظر الأم للامام الشافعى م٤ ج٧ ص٢٧١ وما بعدها ، ولم يذكر الإمام الشافعي رحمه الله اسم هذه الطائفة التى تقول حسبنا القرآن ولكن رجح الشيخ الخضرى في كتابه تاريخ التشريع الإسلامى ص ١٩٧ أنهم من المعتزلة وقوى ذلك الدكتور السباعى ص ١٦٠ وأيده بأن النظّام ينكر السنة المتواترة .

حجية السنة بدليل القرآن والسنة

قال أبو عبدالرحمن :

ونحن ذاكرون الأدلة القطعية من دلالات السمع والنظر ثم عاطفون عليها بفساد احتجاجهم وأنه لا متعلق لهم ألبتة بما ذكروه آنفا وبالله نتأيد :

١ - وجوب طاعة الرسول ﷺ ، والأدلة لا تحصى كثرة من نصوص الوحيين وإنما نكتفى باليسير منها وهو ما كان منطوقا فى الأمر بالطاعة والتحذير من عدم الامتثال .

وأدلتنا لازمة لهم لأنها من القرآن وهم لا يحتجون بغيره ، ومن السنة إذ هم لا يشكون فى صدق الرسول ﷺ ولم يشككوا فى ثبوت سنته وإنما كانوا يقولون بعدم حجيتها وإن ثبتت بدليل القرآن نفسه ، والدليل على وجوب طاعته ﷺ قوله تعالى : « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم . قل أطيعوا الله والرسول فان تولوا فان الله لا يحب الكافرين » . آل عمران ٣١ - ٣٢ ..

وقال تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » النساء ٥٩ ، وقال تعالى : « وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول واحذروا » المائدة ٩٢ .. وقال تعالى : « فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة » النور ٦٣ .. وقال تعالى : « من يطع الرسول فقد أطاع الله » النساء ٨٠ ، وقال : « وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » الحشر ٧ ، وقال : « وأطيعوا الله والرسول لعلكم ترحمون » آل عمران ١٣٢ . وقال تعالى : « قل أطيعوا الله وأطيعوا الرسول فان تولوا فانما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم وإن تطيعوه تهتدوا وما على الرسول إلا البلاغ المبين » النور ٥٤ .

وقال تعالى : « وإذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم إذا فريق منهم معرضون » النور ٤٨ .. وقال تعالى : « إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه » النور ٦٢ .. وقال تعالى : « الذين يتبعون الرسول النبى الأمي الذى يجدونه مكتوبا عندهم فى التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر » الأعراف ١٥٧ ، وقال تعالى : « يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم » الأنفال ٢٤ . وقال تعالى : « وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع »

النساء ٦٤ . وقال تعالى : « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا » الاحزاب ٣٦ . فكل هذه النصوص قطعية على وجوب طاعة الرسول ﷺ وضلال عاصيه الضلال المبين ولكن أولئك القرآنيين لا يجدون مؤونة فى تحريف دلالاتها فيقولون أمرنا بطاعته فى ما جاء به من كتاب وهو القرآن أو أنه ﷺ كقائد أو أمير تجب طاعته فى حياته على قدر مسؤوليته فى الأمة .

قال أبوعبدالرحمن :

وهذا مردود بأن طاعة الرسول ﷺ وجبت على الإطلاق والعموم كقوله تعالى : « وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » .

قال ابن كثير :

أى مهما أمركم به فافعلوا ومهما نهاكم عنه فانتهوا ، وكقوله : « وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع » فالوصف للرسالة لا للإمارة ولا للقيادة .

ونقول : إن الرسول ﷺ واجبة طاعته مطلقا فبأى دليل قيدوا هذا الاطلاق ، بل أين هو الدليل من النص القاطع على عدم وجوب طاعته فى تشريعه الزائد على القرآن ، لأنهم نافون ، والدليل على النافى ، ولأن الأصل طاعة الرسول ﷺ وما نزل عليه الوحى عبثا بل ليطاع فيما يأتى به الوحى ، فأما مسألة اجتهاد الرسول ﷺ فيما ليس فيه وحى فهى مسألة محصورة تكلم عنها الأصوليون ونحن مستثنوها بما نذكره لاحقا . قال ابن كثير فى آية : « من يطع الرسول فقد أطاع الله » . يخبر تعالى عن عبده ورسوله محمد ﷺ بأن من أطاعه فقد أطاع الله ومن عصاه فقد عصى الله ، وما ذاك إلا لأنه ما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى .

قال أبو عبدالرحمن :

ومما يثبت به وجوب طاعة الرسول ﷺ فى أقواله وأفعاله وتقريراته ما سنحققه من كون سنة الرسول ﷺ وحيا ، وأيضا لو كان المراد بطاعته ﷺ ما كان فى القرآن لكان فى قوله تعالى : « أطيعوا الله » كفاية ، ولكنه عطف بطاعة الرسول فدل على أن للرسول طاعة خاصة ، وذلك فى سنته الزائدة على القرآن[٥] . وقوله تعالى : « الذيـن يتبعـون

(٥) الموافقات ج ٤ ص ١٤

الرسول النبى الأمى الذى يجدونه مكتوبا عندهم فى التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث » : فيه اللفظ عام فهو شامل لما يحله ويحرمه مما مصدره القرآن أو مصدره وحى يوحيه الله إليه[٦] ، وفى قوله تعالى :

« إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه » . قال ابن القيم : فاذا جعل من لوازم الإيمان أنهم لا يذهبون مذهبا إذا كانوا معه إلا باستئذانه فأولى أن يكون من لوازمه أن لا يذهبوا إلى قول ولا مذهب علمى إلا بعد استئذانه وإذنه يعرف بدلالة ما جاء به على أنه أذن فيه[٧] .. وقال القاضى عياض : وأما وجوب طاعته فاذا وجب الايمان به وتصديقه فيما جاء به وجبت طاعته لأن ذلك مما أتى به[٨] .

وقال أبو محمد :

الأخبار عن رسول الله ﷺ هى أحد الأصول الثلاثة التى ألزمنا طاعتها فى الآية الجامعة لجميع الشرائع أولها عن آخرها وهى قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله » فهذا أصل وهو القرآن ، ثم قال : « وأطيعوا الرسول » فهذا ثان وهو الخبر عن رسول الله ﷺ ثم قال تعالى « وأولى الأمر منكم » فهذا ثالث وهو الإجماع[٩] .

قال أبو عبدالرحمن :

لسنا بصدد تحقيق من هم أولى الأمر وإنما الشاهد فى الأصل الثانى .

وقال أبو محمد : قال تعالى : « فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم » ، ومن جاءه خبر عن رسول الله ﷺ يقر أنه صحيح وأن الحجة تقوم بمثله أو قد صحح مثل الخبر فى مكان آخر ثم ترك مثله فى هذا المكان لقياس أو لقول فلان وفلان فقد خالف أمر الله وأمر رسوله واستحق الفتنة والعذاب الأليم .

(٦) السنة للسباعى ص ٦٣
(٧) إعلام الموقعين ج ١ ص ٥١ ـ ٥٢ .
(٨) الشفاء للقاضى عياض ج ٢ ص ٤ .
(٩) الإحكام ج ١ ص ٨٧ .

قال أبو محمد : أما الفتنة فقد عجلت له ولا فتنة أعظم من تماديه على ما هو فيه وارتطامه فى هذه العظيمة أعظم فتنة ووالله ليصحن القسم الآخر إن لم يتدارك نفسه بالتوبة والإقلاع والطاعة لما أتاه عن نبيه ﷺ ورفض قبول قول من دونه كائنا من كان وبالله تعالى التوفيق(١٠) .

قال أبو عبد الرحمن :

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وسلام على عباده المرسلين .

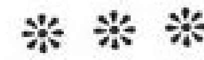


(١٠) المصدر السابق .

فهرس الموضوعات

اسم الموضوع	رقم الصفحة
برهان العقيدة برهان التشريع	١٥٣
طبيعة التفكير العربى المسلم	١٥٥
دور العقل فى تلقى النصوص	١٥٧
الحقيقة الشرعية	١٦٣
كيف نصوغ البرهان ؟	١٦٩
قل هاتوا برهانكم	١٧٣
نماذج لمنهج ابن حزم فى الجدل	١٧٧
ملامح الطائفة المنصورة	١٨٧
تعبير الرؤيا وأحكامها	١٩٣
الثقل المستور	١٩٧
حتمية الإعدام فى القصاص	١٩٩
فى أحضان الميتافيزيقا الشيوعية	٢٠٩
غزو الفضاء والتفسير العلمى للنصوص	٢١٣
كلام الله لا يفسر بالكهانة	٢٢٥
سيطرة الإسلام على الحكم	٢٣٥
الفضل حيث ميزه الله	٢٣٩
المعجزة بين هيوم والعقاد	٢٤٣
ضحي رويدا أيتها الكافرة	٢٥١
فلسفة المساواة	٢٥٥
لا وزن للحرية	٢٥٧
فلسفة (مل) فى الحرية	٢٦٣
الحرية مشكلة الوجود وفتنة العصر	٢٧١
معادلات الحرية	٢٧٥
عبيد الله	٢٧٧

اسم الموضوع	رقم الصفحة
حرية الارادة	٢٧٩
مع القصيمى	٢٨٣
توطئـــة	٢٨٥
رسالة إلى عبدالله القصيمى	٢٨٩
كيف رأته كل العقول ؟	٣٠١
قوانين وهمية	٣١٧
لا تمرد إلا بمنطق	٣٢١
الشىء لا يصنع نفسه	٣٢٣
دعوى أن الفراغ العقلى باعث لتدوين الحديث الشريف	٣٢٥
جوامع الشبه حول حجية السنة مع الرد على القرآنيين	٣٣١
منكرو الأخبار	٣٣٥
حجية السنة بدليل القرآن والسنة	٣٣٧



إصدارات تهامة للنشر والمكتبات

سلسلة : الكتاب العربي السعودي

صدر منها :

• الجيل الذي صار سهلا (نقد)	الأستاذ أحمد قنديل
• من ذكريات مسافر	الأستاذ محمد عمر توفيق
• عهد الصبا في البادية (قصة مترجمة)	الأستاذ عزيز ضياء
• التنمية قضية (نقد)	الدكتور محمود محمد سفر
• قراءة جديدة لسياسة محمد علي باشا (نقد)	الدكتور سليمان بن محمد الغنام
• الظمأ (مجموعة قصصية)	الأستاذ عبدالله عبدالرحمن جفري
• الدوامة (قصة طويلة)	الدكتور عصام خوقير
• غداً أنسى (قصة طويلة) (نقد)	الدكتورة أمل محمد شطا
• موضوعات اقتصادية معاصرة	الدكتور علي بن طلال الجهني
• أزمة الطاقة إلى أين ؟	الدكتور عبدالعزيز حسين الصويغ
• نحو تربية إسلامية	الأستاذ أحمد محمد جمال
• إلى ابنتي شيرين	الأستاذ حمزة شحاتة
• رفات عقل	الأستاذ حمزة شحاتة
• شرح قصيدة البردة	الدكتور محمود حسن زيني
• عواطف إنسانية (ديوان شعر) (نقد)	الدكتورة مريم البغدادي
• تاريخ عمارة المسجد الحرام (نقد)	الشيخ حسين عبدالله باسلامة
• وقفة	الدكتور عبدالله حسين باسلامة
• خالتي كدرجان (مجموعة قصصية) (نقد)	الأستاذ أحمد السباعي
• أفكار بلا زمن	الأستاذ عبدالله الحصين
• كتاب في علم إدارة الأفراد (الطبعة الثانية)	الأستاذ عبدالوهاب عبدالواسع
• الإبحار في ليل الشجن (ديوان شعر)	الأستاذ محمد الفهد العيسى
• طه حسين والشيخان	الأستاذ محمد عمر توفيق
• التنمية وجها لوجه	الدكتور غازي عبدالرحمن القصيبي
• الحضارة تحد (نقد)	الدكتور محمود محمد سفر
• عبير الذكريات (ديوان شعر)	الأستاذ طاهر زمخشري
• لحظة ضعف (قصة طويلة)	الأستاذ فؤاد صادق مفتي
• الرجولة عماد الخلق الفاضل	الأستاذ حمزة شحاتة
• ثمرات قلم	الأستاذ محمد حسين زيدان
• بائع التبغ (مجموعة قصصية مترجمة)	الأستاذ حمزة بوقري
• أعلام الحجاز في القرن الرابع عشر للهجرة (تراجم)	الأستاذ محمد علي مغربي
• النجم الفريد (مجموعة قصصية مترجمة)	الأستاذ عزيز ضياء
• مكانك تحمدي	الأستاذ أحمد محمد جمال
• قال وقلت	الأستاذ أحمد السباعي

• نبض	الأستاذ عبدالله عبدالرحمن جفري
• نبت الأرض	الدكتورة فاتنة أمين شاكر
• السعد وعد (مسرحية)	الدكتور عصام خوقير
• قصص من سومرست موم (مجموعة قصصية مترجمة)	الأستاذ عز يز ضياء
• عن هذا وذاك (الطبعة الثانية)	الدكتور غازي عبدالرحمن القصيبي
• الأصداف (ديوان شعر)	الأستاذ أحمد قنديل
• الأمثال الشعبية في مدن الحجاز (نقد)	الأستاذ أحمد السباعي
• أفكار تربوية	الدكتور ابراهيم عباس نتو .
• فلسفة المجانين	الأستاذ سعد البواردي
• خدعتني بحبها (مجموعة قصصية)	الأستاذ عبدالله بوقس
• نقر العصافير (ديوان شعر)	الأستاذ أحمد قنديل
• التاريخ العربي وبدايته (الطبعة الثالثة)	الأستاذ أمين مدني
• المجاز بين اليمامة والحجاز (الطبعة الثانية)	الأستاذ عبدالله بن خميس
• تاريخ الكعبة المعظمة (الطبعة الثانية)	الشيخ حسين عبدالله باسلامة
• خواطر جريئة	الأستاذ حسن بن عبدالله آل الشيخ
• السنيورة (قصة طويلة)	الدكتور عصام خوقير
• رسائل إلى ابن بطوطة (ديوان شعر)	الأستاذ عبدالله عبدالوهاب العباسي
• جسور إلى القمة (تراجم)	الأستاذ عز يز ضياء
• تأملات في دروب الحق والباطل	الشيخ عبدالله عبدالغني خياط
• الحمى (ديوان شعر)	الدكتور غازي عبدالرحمن القصيبي
• قضايا ومشكلات لغوية	الأستاذ أحمد عبدالغفور عطار
• ملامح الحياة الاجتماعية في الحجاز في القرن الرابع عشر للهجرة	الأستاذ محمد علي مغربي
• زيد الخير	الأستاذ عبدالعز يز الرفاعي
• الشوق إليك (مسرحية شعرية)	الأستاذ حسين عبدالله سراج
• كلمة ونصف	الأستاذ محمد حسين زيدان
• شيء من الحصاد	الأستاذ حامد حسن مطاوع
• أصداء قلم	الأستاذ محمود عارف
• قضايا سياسية معاصرة	الدكتور فؤاد عبدالسلام الفارسي
• نشأة وتطور الإذاعة في المجتمع السعودي	الأستاذ بدر أحمد كريم
• الإعلام موقف	الدكتور محمود محمد سفر
• الجنس الناعم في ظل الإسلام	الشيخ سعيد عبدالعز يز الجندول
• ألحان مغترب (ديوان شعر) (الطبعة الثانية)	الأستاذ طاهر زمخشري
• غرام ولآدة (مسرحية شعرية) (الطبعة الثانية)	الأستاذ حسين عبدالله سراج
• سير وتراجم (الطبعة الثالثة)	الأستاذ عمر عبدالجبار
• الموزون والمخزون	الشيخ أبوتراب الظاهري
• لجام الأقلام	الشيخ أبوتراب الظاهري
• نقاد من الغرب	الأستاذ عبدالله عبدالوهاب العباسي
• حوار .. في الحزن الدافيء	الأستاذ عبدالله عبدالرحمن جفري
• صحة الأسرة	الدكتور زهير أحمد السباعي

• سباعيات (الجزء الثاني)	الأستاذ أحمد السباعي
• خلافة أبي بكر الصديق	الشيخ حسين عبدالله باسلامة
• البترول والمستقبل العربي (الطبعة الثانية)	الأستاذ عبدالعز يز مؤمنة
• إليها .. (ديوان شعر)	الأستاذ حسين عبدالله سراج
• من حديث الكتب (ثلاثة أجزاء) (الطبعة الثانية)	الأستاذ محمد سعيد العامودي
• أيامي	الأستاذ أحمد السباعي
• التعليم في المملكة العربية السعودية (الطبعة الثانية)	الأستاذ عبدالوهاب عبدالواسع
• أحاديث وقضايا إنسانية	الدكتور عبدالرحمن بن حسن النفيسة
• البعث (مجموعة قصصية)	الأستاذ محمد علي مغربي
• شمعة ظمأى (ديوان شعر)	الدكتور أسامة عبدالرحمن
• الإسلام في نظر أعلام الغرب (الطبعة الثانية)	الشيخ حسين عبدالله باسلامة
• حتى لا نفقد الذاكرة	الأستاذ سعد البواردي
• مدارسنا والتربية (الطبعة الثالثة)	الأستاذ عبدالواهاب عبدالواسع
• وحي الصحراء (الطبعة الثانية)	الأستاذ عبدالله بلخير الأستاذ محمد سعيد عبدالمقصود خوجه
• طيور الأبابيل (ديوان شعر) (الطبعة الثانية)	الأستاذ ابراهيم هاشم فلالي
• قصص من تاغور (ترجمة)	الأستاذ عز يز ضياء
• التنظيم القضائي في المملكة العربية السعودية	الأستاذ حسن بن عبدالله آل الشيخ
• زوجتي وأنا (قصة طويلة)	الدكتور عصام خوقير
• معجم اللهجة المحلية في منطقة جازان	الأستاذ محمد بن أحمد العقيلي
• عمر بن أبي ربيعة	الأستاذ ابراهيم هاشم فلالي
• لن تلحد	الشيخ أبوعبدالرحمن بن عقيل الظاهري

تحت الطبع :

• ماما زبيدة (مجموعة قصصية)	الأستاذ عز يز ضياء
• عام ١٩٨٤ لجورج أورويل (قصة مترجمة)	الأستاذ عز يز ضياء
• وجيز النقد عند العرب	الأستاذ عبدالله عبدالوهاب العباسي
• هكذا علمني ورد زورث	الشيخ أبوعبدالرحمن بن عقيل الظاهري
• الطاقة نظرة شاملة	الدكتور عبدالهادي طاهر
• رجالات الحجاز (تراجم)	الأستاذ ابراهيم هاشم فلالي
• لا رق في القرآن	الأستاذ ابراهيم هاشم فلالي
• من مقالات عبدالله عبدالجبار	الأستاذ عبدالله عبدالجبار
• الاسلام في معترك الفكر	الشيخ سعيد عبدالعز يز الجندول
• إليكم شباب الأمة	الشيخ سعيد عبدالعز يز الجندول
• سرايا الإسلام	الشيخ أبوتراب الظاهري
• حكاية جيلين	الدكتور عبدالله حسين باسلامة
• في رأيي المتواضع	الدكتور غازي عبدالرحمن القصيبي
• البرق والبريد والهاتف وصلتها بالحب والأشواق والعواطف	الأستاذ عبدالرحمن المعمر

• من أوراقي		الأستاذ محمد سعيد العامودي
• التنمية قضية	(الطبعة الثانية)	الدكتور محمود محمد سفر
• قراءة جديدة لسياسة محمد علي باشا	(الطبعة الثانية)	الدكتور سليمان بن محمد الغنام
• غداً أنسى (قصة طويلة)	(الطبعة الثانية)	الدكتورة أمل محمد شطا
• تاريخ عمارة المسجد الحرام	(الطبعة الثانية)	الشيخ حسين عبدالله باسلامة
• خالتي كدرجان (مجموعة قصصية)	(الطبعة الثانية)	الأستاذ أحمد السباعي
• الحضارة تحد	(الطبعة الثانية)	الدكتور محمود محمد سفر
• الجبل الذي صار سهلا	(الطبعة الثانية)	الأستاذ أحمد قنديل
• ديوان حسين عرب		الأستاذ حسين عرب

سلسلة: الكتاب الجامعي

صدر منها:

• الإدارة : دراسة تحليلية للوظائف والقرارات الإدارية		الدكتور مدني عبدالقادر علاقي
• الجراحة المتقدمة في سرطان الرأس والعنق	(باللغة الإنجليزية)	الدكتور فؤاد زهران الدكتور عدنان جمجوم الدكتور محمد عيد
• النمو من الطفولة إلى المراهقة		الدكتور محمد جميل منصور الدكتور فاروق سيد عبدالسلام
• الحضارة الإسلامية في صقلية وجنوب إيطاليا		الدكتور عبدالمنعم رسلان
• النفط العربي وصناعة تكريره		الدكتور أحمد رمضان شقلية
• الملامح الجغرافية لدروب الحجيج		الأستاذ سيد عبدالمجيد بكر
• علاقة الآباء بالأبناء	(دراسة فقهية)	الدكتورة سعاد ابراهيم صالح
• مبادىء القانون لرجال الأعمال		الدكتور محمد ابراهيم أبوالعينين
• الاتجاهات العددية والنوعية للدوريات السعودية		الأستاذ هاشم عبده هاشم
• قراءات في مشكلات الطفولة		الدكتور محمد جميل منصور
• شعراء التروبادور	(ترجمة)	الدكتورة مريم البغدادي
• الفكر التربوي في رعاية الموهوبين		الدكتور لطفي بركات أحمد
• النظرية النسبية		الدكتور عبدالرحمن فكري الدكتور محمد عبدالهادي كامل
• أمراض الأذن والأنف والحنجرة	(باللغة الإنجليزية)	الدكتور أمين عبدالله سراج الدكتور سراج مصطفى زقزوق
• المدخل في دراسة الأدب		الدكتورة مريم البغدادي
• الرعاية التربوية للمكفوفين		الدكتور لطفي بركات أحمد
• أضواء على نظام الأسرة في الإسلام		الدكتورة سعاد ابراهيم صالح
• الوحدات النقدية المملوكية		الدكتور سامح عبدالرحمن فهمي
• الأدب المقارن	(دراسة في العلاقة بين الأدب العربي والآداب الأوروبية)	الدكتور عبدالوهاب علي الحكمي
• هندسة النظام الكوني في القرآن الكريم		الدكتور عبدالعليم عبدالرحمن خضر
• التجربة الأكاديمية لجامعة البترول والمعادن		الدكتور خضير سعود الخضير

تحت الطبع:

• المنظمات الاقتصادية الدولية	الدكتور حسين عمر
• الاقتصاد الاداري	الدكتور فرج عزت
• التعلم الصفي	الدكتور محمد زياد حمدان
• الاقتصاد الصناعي	الدكتور سليم كامل درويش
• مبادىء الأحصاء	الدكتور جلال الصياد الاستاذ عادل سمره
• مبادىء الطرق الاحصائية	الدكتور جلال الصياد الدكتور عبد الحميد محمد ربيع

سلسلة: رسائل جامعية

صدر منها:

• صناعة النقل البحري والتنمية في المملكة العربية السعودية (باللغة الإنجليزية)	الدكتور بهاء حسين عزّي
• الخراسانيون ودورهم السياسي في العصر العباسي الأول	الأستاذة ثريا حافظ عرفة
• الملك عبدالعزيز ومؤتمر الكويت	الأستاذة موضي بنت منصور بن عبدالعزيز آل سعود
• العثمانيون والإمام القاسم بن علي في اليمن	الأستاذة أميرة علي المداح
• القصة في أدب الجاحظ	الأستاذ عبدالله باقازي
• تاريخ عمارة الحرم المكي الشريف	الأستاذة فوزية حسين مطر
• النظرية التربوية الإسلامية	الأستاذة آمال حمزة المرزوقي
• نظام الحسبة في العراق.. حتى عصر المأمون	الأستاذ رشاد عباس معتوق
• المقصد العلي في زوائد أبي يعلي الموصلي (تحقيق ودراسة)	الدكتور نايف بن هاشم الدعيس
• الجانب التطبيقي في التربية الإسلامية	الأستاذة ليلى عبدالرشيد عطار
• الدولة العثمانية وغربي الجزيرة العربية	الأستاذ نبيل عبدالحي رضوان
• دراسة ناقدة لأساليب التربية المعاصرة في ضوء الإسلام	الأستاذة فتحية عمر حلواني
• الحياة الاجتماعية والاقتصادية في المدينة المنورة في صدر الإسلام	الأستاذة نورة بنت عبدالملك آل الشيخ
• دراسة اثنوغرافية لمنطقة الإحساء (باللغة الانجليزية)	الدكتور فايز عبدالحميد طيب
• عادات وتقاليد الزواج بالمنطقة الغربية من المملكة العربية السعودية (دراسة ميدانية انثروبولوجية حديثة)	الأستاذ أحمد عبدالاله عبدالجبار
• افتراءات فيليب حتي وكارل بروكلمان على التاريخ الإسلامي	الأستاذ عبدالكريم علي باز
• دور المياه الجوفية في مشروعات الري والصرف بمنطقة الإحساء بالمملكة العربية السعودية (باللغة الإنجليزية)	الدكتور فايز عبدالحميد طيب
• تقويم النمو الجسماني والنشوء	الدكتورة ظلال محمود رضا

تحت الطبع :

• الطلب على الإسكان من حيث الاستهلاك والاستثمار (باللغة الإنجليزية)	الدكتور فاروق صالح الخطيب
• العقوبات التفويضية وحكمة تشريعها في ضوء الكتاب والسنة	الدكتور مطيع الله دخيل الله اللهيبي
• العقوبات المقدرة وحكمة تشريعها في ضوء الكتاب والسنة	الدكتور مطيع الله دخيل الله اللهيبي
• تطور الكتابات والنقوش في الحجاز منذ فجر الإسلام وحتى منتصف القرن الثالث عشر	الأستاذ محمد فهد عبدالله الفعر
• التصنيع والتحضر في مدينة جدة	الأستاذة عواطف فيصل بياري



صدر منها :

• حارس الفندق القديم (مجموعة قصصية)	الأستاذ صالح ابراهيم
• دراسة نقدية لفكر زكي مبارك (باللغة الانجليزية)	الدكتور محمود الشهابي
• التخلف الإملائي	الأستاذة نوال عبدالمنعم قاضي
• ملخص خطة التنمية الثالثة للمملكة العربية السعودية	إعداد إدارة النشر بتهامة
• ملخص خطة التنمية الثالثة للمملكة العربية السعودي (باللغة الانجليزية)	إعداد إدارة النشر بتهامة
• تسالي (من الشعر الشعبي) (الطبعة الثانية)	الدكتور حسن يوسف نصيف
• كتاب مجلة الأحكام الشرعية على مذهب الإمام أحمد بن حنبل الشيباني (دراسة وتحقيق)	الشيخ أحمد بن عبدالله القاري الدكتور عبدالوهاب إبراهيم أبوسليمان الدكتور محمد إبراهيم أحمد علي
• النفس الإنسانية في القرآن الكريم	الأستاذ إبراهيم سرسيق
• واقع التعليم في المملكة العربية السعودية (باللغة الإنجليزية) (الطبعة الثانية)	الدكتور عبدالله محمد الزيد
• صحة العائلة في بلد عربي متطور (باللغة الإنجليزية)	الدكتور زهير أحمد السباعي
• مساء يوم في آذار (مجموعة قصصية)	الأستاذ محمد منصور الشقحاء
• النبش في جرح قديم (مجموعة قصصية)	الأستاذ السيد عبدالرؤوف
• الرياضة عند العرب في الجاهلية وصدر الإسلام	الدكتور محمد أمين ساعاتي
• الاستراتيجية النفطية ودول الأوبك	الأستاذ أحمد محمد طاشكندي
• الدليل الأبجدي في شرح نظام العمل السعودي	الدكتور عاطف فخري
• رعب على ضفاف بحيرة جنيف	الأستاذ شكيب الأموي
• العقل لا يكفي (مجموعة قصصية)	الأستاذ محمد علي الشيخ
• أيام مبعثرة (مجموعة قصصية)	الأستاذ فؤاد عنقاوي
• مواسم الشمس المقبلة (مجموعة قصصية)	الأستاذ محمد علي قدس
• ماذا تعرف عن الأمراض ؟	الدكتور اسماعيل الهلباوي
• جهاز الكلية الصناعية	الدكتور عبدالوهاب عبدالرحمن مظهر
• القرآن وبناء الإنسان	الأستاذ صلاح البكري
• اعترافات أدبائنا في سيرهم الذاتية	الأستاذ علي عبده بركات
• الطب النفسي معناه وأبعاده	الدكتور محمد محمد خليل
• الزمن الذي مضى (مجموعة قصصية)	الأستاذ صالح ابراهيم
• مجموعة الخضراء (دواوين شعر)	الأستاذ طاهر زمخشري
• خطوط وكلمات (رسوم كاريكاتورية) (الطبعة الثانية)	الأستاذ علي الخرجي
• ديوان السلطانين	الأستاذ محمد بن أحمد العقيلي
• الامكانات النووية للعرب وإسرائيل	الدكتور صدقة يحيى مستعجل
• رحلة الربيع	الأستاذ فؤاد شاكر
• وللخوف عيون (مجموعة قصصية)	الأستاذ أحمد شريف الرفاعي
• البحث عن بداية (مجموعة قصصية)	الأستاذ جواد صيداوي
• الوحدة الموضوعية في سورة يوسف	الدكتور حسن محمد باجودة
• المجنونة اسمها زهرة عباد الشمس (ديوان شعر)	الأستاذة مني غزال
• **من فكرة لفكرة** (الجزء الأول)	**الأستاذ مصطفى أمين**
• رحلات وذكريات	الأستاذ عبدالله حمد الحقيل
• ذكريات لا تنسى	الأستاذ محمد المجذوب
• تاريخ طب الأطفال عند العرب	الدكتور محمود الحاج قاسم

تحت الطبع :

• قراءات في التربية وعلم النفس	الأستاذ فخري حسين عزّي الدكتور لطفي بركات أحمد
• الأسر القرشية .. أعيان مكة المحمية	الأستاذ أبو هشام عبدالله عباس بن صديق
• الحجاز واليمن في العصر الأيوبي	الدكتور جميل حرب محمود حسين
• ملامح وأفكار	الأستاذ أحمد شريف الرفاعي
• المذاهب الأدبية في شعر الجنوب	الدكتور علي علي مصطفى صبح
• النظرية الخلقية عند ابن تيمية	الدكتور محمد عبدالله عفيفي
• الكشاف الجامع لمجلة المنهل	الأستاذ عبدالله سالم القحطاني
• ديوان حمام	الأستاذ محمد مصطفى حمام
• رحلة الأندلس	الدكتور حسين مؤنس
• فجر الأندلس	الدكتور حسين مؤنس
• قريش والاسلام	الدكتور حسين مؤنس
• الماء ومسيرة التنمية	الأستاذ مصطفى نوري عثمان
• الدفاع عن الثقافة	الدكتور عبدالعزيز شرف
• الشعر المعاصر على ضوء النقد الحديث	الأستاذ مصطفى عبداللطيف السحرتي
• مشكلات لغوية	الدكتور شوقي النجار
• مشكلات بنات	الأستاذ أحمد شريف الرفاعي
• دليل مكة السياحي	إعداد تهامة للنشر والمكتبات
• **من فكرة لفكرة (الجزء الثاني)**	**الأستاذ مصطفى أمين**

كتاب الناشئين

صدر منهـا :

مجموعة: وطني الحبيب
- جدة القديمة — الأستاذ يعقوب محمد اسحق
- جدة الحديثة — الأستاذ يعقوب محمد اسحق

مجموعة: حكايات ألف ليلة وليلة : • السندباد والبحر — الأستاذ يعقوب محمد اسحق

- الديك المغرور والفلاح وحماره — الأستاذة فريدة محمد علي فارسي
- الطاقية العجيبة — الأستاذة فريدة محمد علي فارسي
- الزهرة والفراشة — الأستاذة فريدة محمد علي فارسي
- سلمان وسليمان — الأستاذة فريدة محمد علي فارسي
- زهور البابونج — الأستاذة فريدة محمد علي فارسي
- اليد السفلى — الدكتور محمد عبده يماني / الأستاذ يعقوب محمد اسحق
- سنبلة القمح وشجرة الزيتون — الأستاذة فريدة محمد علي فارسي
- نظيمة وغنيمة — الأستاذة فريدة محمد علي فارسي
- جزيرة السعادة — الأستاذة فريدة محمد علي فارسي
- الحديقة المهجورة — الأستاذة فريدة محمد علي فارسي

كتاب للأطفال

صدر منها :

- الصرصور والنملة — الأستاذ عمار بلغيث
- السمكات الثلاث — الأستاذ عمار بلغيث
- النخلة الطيبة — الأستاذ اسماعيل دياب
- الكتكوت المتشرد — الأستاذ عمار بلغيث
- المظهر الخادع — الأستاذ عمار بلغيث
- بطوط وكتكت — الأستاذ اسماعيل دياب

مجموعة : لكل حيوان قصة — للأستاذ يعقوب محمد اسحاق

- القرد • الكلب • السلحفاة • الأسد • الحمار الأهلي • الفرس • الغزال • الوعل • الضفدع
- الضب • الغراب • الجمل • البغل • الفراشة • الدجاج • الحمار الوحشي • الجاموس • الدب
- الثعلب • الأرنب • الذئب • الفأر • الخروف • البط • الببغاء • الحمامة • الخرتيت
- البوم • البجع • الهدهد • الكنغر • الخفاش • النعام • فرس النهر • التمساح

مجموعة : حكايات كليلة ودمنة — إعداد : الأستاذ يعقوب محمد اسحاق

- عندما أصبح القرد نجارا
- الغراب يهزم الثعبان
- أسد غررت به أرنب
- المكاء التي خدعت السمكات

تحت الطبع
- لقد صدق الجمل
- الكلمة التي قتلت صاحبها
- سمكة ضيعها الكسل
- قاض يحرق شجرة كاذبة

مجموعة : التربية الإسلامية — للأستاذ يعقوب محمد اسحاق

- الله أكبر • الصـلاة • صلاة المسبوق • التشهدتان • التيمم
- قد قامت الصلاة • الاستخارة • صلاة الجمعة • أركان الإسلام • الوضـوء
- الصـوم • صلاة الجنازة • صلاة الكسوف والخسوف

مجموعة : حكايات للأطفال — ينقلها إلى العربية الأستاذ عزيز ضياء

- سعاد لا تعرف الساعة
- الحصان الذي فقد ذيله
- تورتة الفراولة
- ضيوف نار الزينة
- الضفدع العجوز والعنكبوت
- الكؤوس الفضية الاثنتا عشر
- سرحانة وعلبة الكبريت
- الجنيات تخرج من علب الهدايا
- السيارة السحرية
- كيف يستخدم الملح في صيد الطيور

تحت الطبع
- الأرنب الطائر
- معظم النار من مستصغر الشرر
- لبنى والفراشة
- ساطور حمدان
- وأدوا الأمانات إلى أهلها

كتب صدرت باللغة الانجليزية

Books Published in English by Tihama

- Surgery of Advanced Cancer of Head and Neck.
  By: F.M. Zahran
  A.M.R. Jamjoom
  M.D.EED
- Zaki Mubarak: A Critical Study.
  By Dr. Mahmud Al Shihabi
- Summary of Saudi Arabian
  Third Five Year Development Plan
- Education in Saudi Arabia, A Model with Difference Second Edition
  By Dr. Abdulla Mohamed A Zaid
- The Health of the Family in A Changing Arabia
  By Dr. Zohair A. Sebai
- Diseases of Ear, Nose and Throat
  By: Dr. Amin A. Siraj
  Dr. Siraj A. Zakzouk
- Shipping and Development in Saudi Arabia
  By: Dr. Baha Bin Hussein Azzee
- Tihama Economic Directory.
- Riyadh Citiguide.
- Banking and Investment in Saudi Arabia.
- A Guide to Hotels in Saudi Arabia.
- Who,s Who in Saudi Arabia.
- An Ethnographic Study of Al-Hasa Region of Eastern Saudi Arabia
  By: Dr. Faiz Abdelhameed Taib
- The Role Of Groundwater In The Irrigation And Drainage Of
  The Al Hasa Of Eastern Saudi Arabia
  By: Dr. Faiz Abdelhameed Taib